Leszek

KOŁAKOWSKI

*

GŁÓWNE NURTY MARKSIZMU

Część III

ROZKŁAD



WYDAWNICTWO
KRĄG


OFICYNA
WYDAWNICZA
„POKOLENIE"

Leszek
KOŁAKOWSKI

GŁÓWNE NURTY MARKSIZMU

Część III
ROZKŁAD

WYDAWNICTWO „KRĄG"
WYDAWNICTWO „POKOLENIE"
Warszawa 1989

Leszek Kołakowski, **Główne nurty marksizmu**

Pierwsze wydanie: Instytut Literacki, Paryż
(tom I - 1976; tom II - 1977; tom III - 1978)

Drugie wydanie poprawione: Wydawnictwo Aneks, Londyn 1988



Pierwsze wydanie krajowe: Wydawnictwo Alternatywy, Gdańsk 1981

Drugie pełne wydanie krajowe:
Krąg - Pokolenie, Warszawa, kwiecień 1989

Fotoskład: Libra Books
63 Jeddo Road, London W 12 9EE

SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ III - ROZKŁAD

SŁOWO WSTĘPNE

Niniejsza część obejmuje losy marksistowskiej teorii w ostatnich dziesięcioleciach i przygotowanie jej nastręczało dodatkowe trudności. Jedna z nich polega po prostu na tym, że w obliczu gigantycznej literatury, której pełna znajomość jest niepodobieństwem, nie można, by tak rzec, oddać sprawiedliwości wszystkim. Inna trudność polega na tym, że autor nie jest w stanie osiągnąć tego dystansu względem przedmiotu, który byłby skądinąd pożądany. Wśród ludzi, których nazwiska wymienione są w tej części, wielu znałem lub znam osobiście; z niektórymi byłem lub jestem zaprzyjaźniony. Co więcej, mówiąc o dyskusjach marksistowskich i walkach politycznych w drugiej połowie lat pięćdziesiątych w Europie Wschodniej, mówię o sprawach i wydarzeniach, w których sam uczestniczyłem, przez co występuję w niezręcznej roli jako iudex in sua causa. *Z drugiej strony, nie mogłem całkiem tych rzeczy pominąć. W rezultacie sprawy w czasie nam najbliższe i mnie samemu najlepiej, bo z autopsji niejako, znane, potraktowane są w sposób najbardziej sumaryczny: ostatni rozdział, który o nich traktuje, mógłby być rozwinięty do rozmiarów osobnej części, pomijając jednak trudność właśnie wspomnianą, nie jestem pewien, czy rzecz zasługuje na wykład tak szczegółowy.*

Rozdział I

PIERWSZA FAZA MARKSIZMU SOWIECKIEGO. POCZĄTKI STALINIZMU

1. *Spór o stalinizm*

Nie ma zgody co do tego, w jakim sensie termin „stalinizm" powinien być używany. Oficjalna sowiecka ideologia państwowa nie używa i nigdy nie używała tego słowa, gdyż sugeruje ono istnienie całościowego „systemu" społecznego. Urzędowa nazwa wprowadzona za rządów Chruszczowa brzmi „kult jednostki" czy też „okres kultu jednostki", przy czym nazwa ta używana jest niezmiennie w kontekście dwóch założeń. Pierwsze głosi, że przez cały okres istnienia Związku Radzieckiego polityka partii była „w zasadzie" słuszna i zdrowa, lecz okazjonalnie popełniano pewne błędy, z których szczególnie niemiłym był „brak kolektywnego kierownictwa", czyli nieograniczona jednoosobowa władza Stalina. Drugie założenie ustala, że najważniejszym źródłem „błędów i wypaczeń" był nieprzyjemny charakter Stalina, jego żądza władzy, despotyczne usposobienie itd. Wszystkie owe błędy i wypaczenia zostały po śmierci wodza niezwłocznie naprawione, partia zaś wróciła do swoich właściwych zasad demokratycznych, po czym nie ma już o czym mówić. Głównym błędem Stalina z kolei było masowe mordowanie komunistów, a zwłaszcza wyższej biurokracji partyjnej. W sumie – rządy Stalina okazują się monstrualnym przypadkiem; żadnego „stalinizmu" ani „stalinowskiego systemu" nigdy nie było, a pewne „negatywne zjawiska" okresu „kultu jednostki" tak czy owak błedną i okazują się tylko błahymi niedociągnięciami na tle wspaniałych osiągnięć systemu sowieckiego.

Jakkolwiek nikt zapewne nie bierze na serio takiej wersji wydarzeń (łącznie z jej autorami), spór o zakres i sens pojęcia „stalinizm" toczy się nadal. Słowo samo używane bywa powszechnie poza Związkiem Radzieckim, nawet wśród komunistów. Zarówno ortodoksalni, jak krytyczni komuniści ograniczają jednak pojęcie stalinizmu do epoki jednoosobowej tyranii, to jest od początku lat 30-tych do śmierci wodza w 1953 roku, zaś „błędy" tej epoki przypisują nie tyle złemu charakterowi Stalina, co raczej pożałowania godnym okolicznościom historycznym, na które nikt nie mógł poradzić: zacofanie przemysłowe i kulturalne Rosji porewolucyjnej, upadek nadziei na rewolucję europejską, zagrożenie zewnętrzne państwa sowieckiego, wyczerpanie polityczne po epoce

wojny domowej (to samo zresztą podają niezmiennie trockiści, gdy wyjaśniają degenerację porewolucyjnej władzy w Rosji).

Ci, z kolei, którzy nie są zobowiązani do obrony systemu sowieckiego, leninizmu albo jakichkolwiek marksistowskich schematów historycznych, uważają przeważnie stalinizm za stosunkowo spójny system, obejmujący łącznie gospodarkę, metody rządzenia i ideologię; system, który działał na ogół w zgodzie ze swoimi celami i nie popełniał wielu błędów z punktu widzenia tych celów. Nadal jednak, przy takim założeniu, można spierać się co do tego, czy i w jakim znaczeniu stalinizm był „historycznie nieuchronny", to jest czy główne cechy ekonomicznego, politycznego i ideologicznego życia Rosji sowieckiej ukształtowały się w przedstalinowskiej epoce, zaś stalinizm w pełni rozwinięty był tylko kontynuacją leninizmu. Rozważa się nadto pytanie, w jakim sensie i w jakich rozmiarach owe główne cechy sowieckiej struktury społecznej, ekonomicznej i ideologicznej przetrwały do dnia dzisiejszego.

Spór o to, czy słowo „stalinizm" stosować tylko do ostatniego ćwierćwiecza życia wodza, czy też raczej dla oznaczenia pewnego systemu politycznego, który po dziś dzień prosperuje, nie ma większego znaczenia i może uchodzić za sprawę werbalną. Nie jest natomiast sprawą werbalną pytanie, czy podstawowe osobliwości systemu, który za czasów Stalina i pod jego przewodnictwem się ukształtował, doznały zmiany w ciągu ostatnich dwudziestu lat, czy też trwają nadal, oraz – które mianowicie cechy uważać trzeba za podstawowe.

Wielu autorów piszących na te tematy (wśród nich piszący niniejsze) jest zdania, że system sowiecki, ukształtowany za rządów Stalina był kontynuacją leninizmu i że państwo, któremu Lenin dał polityczne i ideowe podwaliny, nie mogło było utrzymać się inaczej aniżeli w stalinowskiej formie; nadto, że to, co się nazywa „stalinizmem" (w sensie wąskim, tj. system rządzenia do 1953 roku), w żadnym istotnym punkcie nie zostało usunięte w rezultacie reform epoki postalinowskiej. Punkt pierwszy został w pewnym stopniu uzasadniony w rozdziałach poprzednich, wyjaśniających rolę Lenina jako twórcy doktryny totalitarnej oraz zalążków państwa totalitarnego. Oczywiście, wiele wydarzeń z epoki stalinowskiej można zwalić na karb przypadku lub osobistych cech Stalina, jego parweniuszowskiej mściwości, zawiści, paranoicznej podejrzliwości i nienasyconej chciwości władzy. Zapewne, masowa rzeź komunistów w latach 1936-39 nie może uchodzić za „konieczność historyczną" i można sobie wyobrażać, że nie miałaby ona miejsca, gdyby kto inny, nie zaś Stalin, sprawował wówczas tyrańskie rządy. Jeżeli więc – a to jest typowy punkt widzenia komunistów – tę właśnie rzeź uważa się za właściwy, negatywny sens stalinizmu, cały stalinizm okazuje się smutnym przypadkiem; ukrytym założeniem tego sposobu myślenia jest, że w komunistycznym systemie wszystko jest w porządku, dopóki nie morduje się działaczy komunistycznych. Założenie to trudno jednak przyjąć historykowi nie tylko dlatego, że losy milionów ludzi, którzy nie są członkami ani przywódcami partii, także mają dla niego znaczenie, lecz także dlatego, że w ogólności masowy krwawy terror, jaki cechował życie sowieckie w kilku okresach, nie jest stałą ani niezbędną cechą totalitarnego despotyzmu i że właściwe jakości tego systemu pozostają w mocy

niezależnie od tego, czy w danym roku ilość wymordowanych liczy się na miliony, czy tylko na dziesiątki tysięcy, czy tortury stosowane są rutynowo czy tylko sporadycznie i czy ofiarami są tylko chłopi, robotnicy i intelektualiści, czy także partyjni biurokraci.

Historia stalinizmu, mimo różnych szczegółów spornych, jest znana i opisana dość dobrze w wielu książkach. Podobnie jak w poprzednich dwóch częściach, wykład niniejszy skoncentrowany jest na dziejach doktryny, zaś historia polityczna epoki potraktowana jest tylko pobieżnie, w celu zarysowania głównych ram, określających życie ideologiczne. W przypadku epoki stalinowskiej jednakże związek między historią doktryny a wydarzeniami politycznymi jest znacznie ściślejszy niż w okresach poprzedzających, albowiem mamy tu do czynienia z doskonałą i kompletną instytucjonalizacją marksizmu jako narzędzia władzy. Proces instytucjonalizacji rozpoczął się wprawdzie wcześniej, przed objęciem władzy: w leninowskim ujęciu marksizm miał być „światopoglądem partii", a więc mieć treść zależną od potrzeb walki o władzę w danej chwili. Oportunizm polityczny Lenina był jednak w pewnym stopniu hamowany względami doktrynalnymi. Za czasów stalinowskich natomiast – to jest od początku lat 30-tych – doktryna została bez reszty podporządkowana potrzebie legitymizacji i gloryfikacji istniejącej władzy oraz jej kolejnych posunięć. Nie można w ogóle scharakteryzować marksizmu stalinowskiego za pomocą zbioru określonych twierdzeń, idei czy pojęć: jego wyróżniającą cechą nie są żadne twierdzenia, ale sam fakt, że istniała doskonale ukształtowana, absolutna instancja orzekająca, co w danej chwili jest marksizmem, a co nim nie jest. Marksizm może być zdefiniowany tylko jako aktualny wyrok owej instancji (tj. Stalina samego). Do czerwca 1950 roku być marksistą oznaczało między innymi przyjmować doktrynę językoznawczą Marra, a po tej dacie oznaczało to stanowczo tę doktrynę odrzucać. Marksistą było się nie przez to, że uznawało się za prawdziwe cokolwiek – na przykład idee Marksa czy Lenina, czy nawet Stalina – ale przez samą gotowość do uznania wszystkiego, co najwyższa instancja dziś, jutro czy za rok zechce ogłosić. Ten stopień instytucjonalizacji i dogmatyzacji nie został nigdy osiągnięty wcześniej i dopiero w latach 30-tych ustanowiony został w pełni, jednakże założenia jego są wyraźnie zawarte w Leninowskiej doktrynie: skoro marksizm jest tym samym, co światopogląd partii proletariackiej, skoro jest narzędziem tej partii, to partia ma pełne prawo wyrokować, co jest marksizmem, a co nie jest, a żadne obiekcje z zewnątrz przeciwko jej decyzjom podnoszone nie mają znaczenia. Kiedy partia utożsamia się z aparatem władzy i z państwem i kiedy osiąga doskonałą jedność w formie jednoosobowej tyranii, następuje pełne upaństwowienie doktryny i ogłoszenie zasady nieomylności wodza; wódz *rzeczywiście* jest nieomylny w sprawach marksizmu, ponieważ nie istnieje inny marksizm niż ten, którego treść wyznacza partia jako rzecznik proletariatu, partia zaś, z chwilą osiągnięcia jedności wyraża swoją wolę i swoją doktrynę przez usta kierownictwa uosobionego w wodzu. Tym samym zasada, wedle której proletariat jest klasą historycznie przodującą i jako taki jest posiadaczem obiektywnej prawdy, w odróżnieniu od wszystkich innych klas społeczeństwa, przeobraża się w

zasadę, wedle której Stalin się nigdy nie myli. Nie jest to zresztą jaskrawe zniekształcenie epistemologii Marksa połączonej z doktryną partii-awangardy w Leninowskim sensie. Równanie: prawda = światopogląd proletariatu = marksizm = światopogląd partii = orzeczenia kierownictwa partii = orzeczenia wodza, jest najzupełniej poprawne w Leninowskiej wersji marksizmu. Będziemy się starali prześledzić proces, który doprowadził ostatecznie do zwycięstwa tego równania w ideologii sowieckiej, ochrzczonej przez Stalina mianem marksizmu-leninizmu. Nazwa ta ma swoje znaczenie. Stalin oponował przeciwko używaniu zwrotu marksizm i leninizm i zastąpił go „marksizmem-leninizmem", gdyż pierwsza nazwa sugerowała dwie odrębne doktryny, druga natomiast miała podkreślić, że doktryna jest tylko jedna i że leninizm nie jest żadnym szczególnym prądem wewnątrz marksizmu (jak gdyby mogły być inne, nieleninowskie marksizmy), ale marksizmem *par excellence*, jedynym marksizmem rozwiniętym i dostosowanym do nowej epoki historycznej. Marksizm-leninizm nie jest czym innym, jak doktryną Stalina łącznie z przygotowaną przezeń chrestomatią cytacji z Lenina, Engelsa i Marksa (nie było bowiem tak, w epoce Stalinowskiej, by wolno było każdemu cytować dowolnie Marksa, Lenina czy nawet Stalina samego; marksizm-leninizm zawierał tylko te cytaty, które były aktualnie autoryzowane przez wodza, a w każdym razie zgodne z aktualnie przezeń autoryzowaną doktryną).

Mówiąc, że stalinizm był wierną kontynuacją leninizmu, nie mam zamiaru pomniejszać roli historycznej samego Stalina. Po Leninie był on z pewnością, obok Hitlera, człowiekiem, który najbardziej przyczynił się do nadania światu jego obecnej formy; nikt inny, oprócz tych dwóch wodzów, nie wpłynął tak potężnie na losy ludzkości po pierwszej wojnie światowej. Jednakże fakt, że Stalin, a nie kto inny z bolszewickich przywódców, stał się dyktatorem partii i państwa, może być wyjaśniony cechami ustroju sowieckiego. Za tym, że osobowe cechy Stalina, choć przyczyniły się zasadniczo do jego zwycięstwa nad rywalami, nie określały jednak głównych linii rozwoju sowieckiego społeczeństwa, przemawia także fakt, że w ciągu całej swojej wcześniejszej kariery Stalin wcale nie należał do ekstremistów w świecie bolszewickim; przeciwnie, stał raczej na umiarkowanym skrzydle i wielokrotnie w sporach wewnątrzpartyjnych zajmował stanowisko świadczące o zdrowym rozsądku i ostrożności. Stalin-despota był o wiele bardziej tworem partii aniżeli jej twórcą; był wcieleniem systemu, który wcielenia potrzebował.

2. *Periodyzacja stalinizmu*

Periodyzacja wszystkich epok historycznych jest istotną obsesją historiografii sowieckiej. Pytania o periodyzację są jednak w pewnych wypadkach usprawiedliwione, w szczególności jeśli istniejące schematy periodyzacyjne mają sens ideologiczny.

Stalinizm był zjawiskiem międzynarodowym, nie tylko sowieckim, przemiany jego muszą być zatem rozważane nie tylko z punktu widzenia polityki wewnętrznej i walk frakcyjnych w Rosji, ale także z uwzględnieniem polityki

Kominternu i międzynarodowego bolszewizmu. Tu jednakże nasuwają się trudności z uzgodnieniem właściwych „okresów". W literaturze trockistowskiej lub pisanej przez byłych komunistów często charakteryzuje się różne okresy sowieckiej historii jako „lewicowe" lub „prawicowe". I tak, pierwszy okres porewolucyjny, ożywiony nadziejami na rewolucję światową i zdominowany przez wojnę domową nazywany bywa „lewicowym"; po nim miał nastąpić okres „prawicowy", to jest NEP, w którym partia uznała, że ma do czynienia z „przejściową stabilizacją kapitalizmu". Dalej mamy „zwrot lewicowy" w latach 1928-29, kiedy to partia ogłosiła, że stabilizacja się skończyła i rychło nastąpi „przypływ fali rewolucyjnej", kiedy więc skoncentrowano całą walkę polityczną na socjaldemokracji jako „socjalfaszystach", a jednocześnie w Rosji rozpoczęto masową przymusową kolektywizację chłopstwa oraz forsowną industrializację. Ten okres miałby się skończyć w 1935 roku, kiedy to rzucono hasło frontu ludowego przeciw faszyzmowi, a więc znowu wrócono do „prawicowej" polityki. Wszystkie te klasyfikacje splatają się przy tym z walkami frakcyjnymi i personalnymi w kierownictwie partii rosyjskiej (najpierw rządy Stalina, Zinowiewa i Kamieniewa zakończone polityczną likwidacją Trockiego; następnie odsunięcie Zinowiewa i Kamieniewa od władzy, rządy Stalina, Bucharina, Rykowa i Tomskiego; wreszcie – „zwrot lewicowy" – likwidacja polityczna Bucharina w 1929 roku i faktycznie koniec wszelkiej poważnej opozycji wewnątrz partii bolszewickiej).

Chronologia ta obfituje jednak w trudności, pomijając nawet całkiem dowolne i nieokreślone posługiwanie się pojęciami „lewicy" i „prawicy". Nie jest jasne, w rzeczy samej, dlaczego hasło „socjalfaszyzmu" miałoby być „lewicowe", natomiast próby kompromisu z Czang Kai-szekiem „prawicowe"; podobnie nie wiadomo, czemu polityka masowego gnębienia chłopstwa jest „lewicowa", zaś polityka manewrowania środkami ekonomicznymi „prawicowa". Można, oczywiście, założyć, że im więcej terroru, tym więcej „lewicowości", nie jest jednak jasne, w jaki sposób takie kryterium (które zresztą do dziś, nie tylko w publikacjach komunistycznych, jest *implicite* zawarte w charakteryzowaniu różnych ruchów politycznych) odnosi się do tradycyjnego sensu pojęcia „lewicy". Co więcej, rozmaite fazy wewnętrznej polityki i ideologii sowieckiej nie są wyraźnie skorelowane z przemianami w polityce Kominternu. Twierdzenie, że socjaldemokracja jest skrzydłem faszyzmu (uchodzące za typowy produkt późniejszej „lewicowej" fazy), było w obiegu co najmniej od 1924 roku (lansował je Zinowiew). Wzmożony nacisk na walkę z socjaldemokracją pojawił się w Kominternie w 1927 roku, kiedy nikt nie myślał o przymusowej kolektywizacji chłopstwa rosyjskiego. Z kolei odwołanie poprzednich haseł i niezdarne próby przywrócenia pokoju z socjaldemokratami nastąpiły w 1935 roku, po jednej fali masowych represji politycznych w Związku Radzieckim, a przed następną, groźniejszą.

W sumie, nie ma sensu przedstawiać dzieje Związku Radzieckiego wedle sztucznych (a w niektórych zastosowaniach wręcz absurdalnych) kryteriów „lewicowości" i „prawicowości". Nie jest także słuszne określanie decydujących momentów historycznych przez zmiany w Biurze Politycznym partii. Od

czasu śmierci Lenina pewne cechy polityki i ideologii sowieckiej wykazują systematyczny wzrost, podczas gdy inne nasilają się lub słabną zależnie od różnych okoliczności. Totalitarny charakter państwa (tj. dążenie do całkowitego zniszczenia społeczeństwa cywilnego i do wchłonięcia wszystkich form życia społecznego przez państwo) wykazuje w latach 1923-1953 prawie nieprzerwany wzrost i proces ten bynajmniej nie zostaje zahamowany przez NEP, mimo znacznej swobody handlu i obecności własności prywatnej. NEP, jak była o tym mowa, był rezygnacją z dyrygowania całą ekonomiką przy pomocy policji i armii, rezygnacją wymuszoną przez widmo niechybnej i rychłej katastrofy; jednakże zarówno terror przeciwko politycznym przeciwnikom, jak też zaostrzanie rygoru i strachu w samej partii, jak wreszcie presja zmierzająca do zniszczenia niezależnej kultury, niezależnej myśli naukowej, filozofii i sztuki nie sprowadzonych do zadań serwilistycznych – wszystko to są zjawiska, które przez cały okres NEP-u systematycznie się nasilają. Pod tym względem lata trzydzieste są tylko intensyfikacją i utrwalaniem procesu, który zapoczątkowany został za życia Lenina i pod jego kierownictwem. Istotnym przełomem była, rzeczywiście, masowa i przymusowa kolektywizacja z jej niezliczonymi ofiarami: była jednak przełomem nie dlatego, by zmieniła w sposób zasadniczy charakter ustroju albo spowodowała w nim „lewicowy zwrot", ale dlatego, że doprowadziła do skutku w jednej, wybitnie ważnej dziedzinie, mianowicie w gospodarce rolnej, zasadę gospodarki i polityki totalitarnej: wywłaszczyła całkowicie najliczniejszą klasę społeczną Rosji, utrwaliła panowanie państwa w dziedzinie produkcji rolnej, zniszczyła ostatnie warstwy, które miały pewien stopień niezależności od państwa, ugruntowała orientalny kult tyrana i jego nieograniczoną władzę, a wreszcie przez piekło masowego terroru, wielomilionowe ofiary i straszliwy głód złamała resztki woli oporu w społeczeństwie i spustoszyła je psychicznie. Był to niewątpliwie moment ważny, ale i on był kontynuacją, albo raczej dalszym postępem zasady, która leżała u podstaw nowego ustroju: zasady, żądającej doszczętnego wytrzebienia w społeczeństwie wszelkich form życia – w gospodarce, polityce i kulturze – które nie są narzucone i opanowane przez państwo.

Co do polityki Kominternu (który stopniowo w ciągu kilku lat przeobrażał się w instrument sowieckiej polityki zagranicznej i sowieckiego wywiadu) to istotnie polityka ta przechodziła różne koleje i zygzaki w zależności od oceny – trafnej czy nietrafnej – sytuacji międzynarodowej. Zmiany te wszelako nie miały nic wspólnego z „lewicowym" czy „prawicowym" nastawieniem, a względy ideologiczne czy doktrynalne nie grały w nich żadnej roli. Byłoby rzeczą bezprzedmiotową stawiać pytanie, czy takie lub inne posunięcie – na przykład sojusz z Czang Kai-szekiem, udział w wojnie domowej w Hiszpanii, rzeź komunistów polskich, pakt z Hitlerem itd. – było „marksistowskie" albo „niemarksistowskie", „lewicowe" albo „prawicowe". Wszystkie te sprawy mogą być rozważane z punktu widzenia umacniania państwa sowieckiego i rozszerzania jego wpływów, lecz jakiekolwiek ideologiczne usprawiedliwienia na ich rzecz były *ad hoc* produkowane, nie ma to znaczenia dla historii ideologii; mogą tylko służyć za przykład jej

doskonałej degradacji do roli biernego instrumentu w uświęcaniu aktualnej polityki.

W sumie zatem historię poleninowskiej Rosji można podzielić na trzy etapy. Pierwszy ciągnie się do 1929 roku: jest to okres NEP-u, w którym istnieje znaczna swoboda handlu, życie polityczne nie istnieje już poza partią, ale w samym kierownictwie partyjnym zachodzą jeszcze realne rozbieżności i spory, kultura znajduje się pod kontrolą, ale jeszcze dopuszczalne są dyskusje i rozmaite prądy w ramach marksizmu i w ramach posłuszeństwa władzy, jeszcze można się spierać o to, co jest albo nie jest „autentycznym" marksizmem, jedynowładztwo nie jest ustanowione, a znaczna część sowieckiego społeczeństwa (mianowicie chłopi oraz wszelkiego typu Nep-mani) nie jest całkowicie zależna ekonomicznie od państwa. Drugi okres ciągnie się od roku 1930 do śmierci Stalina; charakteryzuje go niemal pełna likwidacja społeczeństwa cywilnego, zniszczenie resztek kultury niezależnej od każdorazowych ukazów władzy, ostateczna katechizacja ideologii i filozofii, jednoosobowa tyrania. Postalinowski okres ma własne osobliwości, które wypadnie rozważyć osobno. Kto z bolszewickich liderów ma faktyczny udział we władzy – jest to rzecz bez większego znaczenia. Dla trockistów – i dla samego Trockiego, rzecz jasna – odsunięcie Trockiego od władzy było przełomowym momentem w historii. W rzeczywistości nie ma żadnego powodu, by tak mniemać. Są dobre powody do twierdzenia (o czym przyjdzie wspomnieć później), że „trockizm" nigdy nie istniał, lecz był fantomem wymyślonym przez Stalina. Spory między Stalinem i Trockim były do pewnego stopnia realne, lecz zostały wyolbrzymione w fantastyczny wręcz sposób w wyniku osobistej walki o władzę, a nigdy nie były konfrontacją dwóch spójnych teorii. Tym bardziej odnosi się to do sporów między Zinowiewem a Trockim, a następnie Zinowiewem (do spółki z Trockim) a Stalinem. Bardziej realny był konflikt Stalina z Bucharinem i tak zwanym „prawicowym odchyleniem", lecz był to także konflikt nie o zasady, a o sposób i tempo realizacji zasad. Dyskusja o industrializacji w latach 20-tych miała wprawdzie wielkie znaczenie dla różnych praktycznych decyzji podejmowanych w przemyśle i rolnicwie i miała tym samym znaczenie dla losów ludności państwa sowieckiego. Byłoby jednakowoż przesadą dopatrywać się w niej walki zasadniczo odmiennych postaw doktrynalnych czy wreszcie interpretować ją w kategoriach sporu o poprawną interpretację marksizmu lub leninizmu. Stanowiska wszystkich bez wyjątku przywódców bolszewickich w tej sprawie zmieniały się tak radykalnie, że mówić o trockizmie, stalinizmie i bucharinizmie jako spójnych blokach teoretycznych czy spójnych, a odmiennych wersjach marksizmu, nie ma sensu. Dla historyka ideologii ważne przy tym są rzeczy, które skądinąd są mniej istotne: to jest obchodzą go bardziej stanowiska doktrynalne niż realne losy milionów ludzi; nie jest to jednak różnica w hierarchii wartości obiektywnych, ale tylko w kierunku zawodowych zainteresowań.

3. Stalin. Wczesna kariera i droga do władzy

W odróżnieniu od znacznej większości bolszewickich przywódców, przyszły komunistyczny władca Wszechrosji pochodził, jeśli nie z proletariatu, to z ludu. Józef Wissarionowicz Dżugaszwili urodził się w gruzińskim miasteczku Gori 9 grudnia 1879 roku. Ojciec jego był szewcem i pijakiem, matka była analfabetką. Ojciec przeniósł się do Tyflisu, gdzie pracował jako robotnik w fabryce butów; tam też rychło umarł. Młody Stalin, po ukończeniu szkoły parafialnej, dostał się w 1894 roku do prawosławnego Seminarium Teologicznego w Tyflisie – jedynej szkoły, gdzie zdolny młodzieniec jego pochodzenia społecznego mógł praktycznie na Kaukazie kontynuować naukę. Szkoła, choć miała służyć kształceniu popów, a nadto być organem rusyfikacji Gruzji, była, podobnie jak wiele rosyjskich uczelni, siedliskiem wszelkiego rodzaju niepokojów politycznych: zarówno patriotyczne hasła gruzińskie, jak też idee socjalistyczne (rozsiewane m.in. przez licznych zesłańców z Rosji) znajdowały tam chętny posłuch. Dżugaszwili uczestniczył w jednym z socjalistycznych kółek, stracił zainteresowanie dla teologii (jeśli je miał kiedykolwiek) i wiosną 1899 roku usunięty został ze szkoły z powodu nieprzystąpienia do egzaminów. Pewne ślady tej edukacji pozostały w jego późniejszej aktywności pisarskiej: parę cytatów z Biblii i skłonność do katechetycznego stylu, która zresztą służyła dobrze w jego pracy propagandowej (Stalin miał zwyczaj w swoich artykułach i przemówieniach stawiać pytania, po czym w odpowiedzi powtarzać całą treść pytania; miał także manię numerowania wszystkich swoich pojęć i twierdzeń, jakie wygłaszał, dzięki czemu artykuły jego miały od razu formę łatwą do wyuczenia).

Od tego czasu Stalin zaczął życie rewolucjonisty. Brał udział w zalążkowych formach organizacji socjalistycznej w Gruzji (ogólnorosyjska partia nie istniała jeszcze w tym czasie, mimo że formalnie w 1898 roku kilka osób w Mińsku postanowiło ją powołać do życia). Przez kilka miesięcy na przełomie 1899 i 1900 roku pracował jako urzędnik w obserwatorium geofizycznym, po czym poświęcił się całkowicie legalnej i nielegalnej pracy politycznej i propagandowej. Pisywał od 1901 roku artykuły w nielegalnym piśmie gruzińskich socjalistów „Brdzoła" i zajmował się propagandą wśród robotników. Pod koniec tego roku został jednym z członków komitetu, który miał kierować działalnością partii w Tyflisie. W kwietniu następnego roku został aresztowany w Batum, gdzie organizował demonstrację robotniczą. Skazany na Sybir, zbiegł z etapu (czy też z miejsca zsyłki) i na początku 1904 roku był z powrotem na Kaukazie, tym razem jako „człowiek podziemny", z fałszywymi dokumentami. Tymczasem odbył się II Zjazd partii i jej rozłam na dwie frakcje. Stalin rychło po powrocie opowiedział się za bolszewikami i w duchu Leninowskiej idei partii pisywał ulotki i artykuły. W Gruzji mienszewicka frakcja niemal całkowicie panowała w partii; przewodził jej Noah Żordania, największy autorytet wśród kaukaskich marksistów. Bolszewicy byli niewielką mniejszością. Stalin przez czas jakiś, w latach pierwszej rewolucji rosyjskiej, działał w Baku i stał się działaczem partyjnym w skali ogólnokaukaskiej.

Miało jednakowoż minąć jeszcze kilka lat, nim wszedł na arenę ogólnorosyjskiej polityki bolszewickiej. Wprawdzie uczestniczył w konferencji partyjnej w Tammerforsie, a następnie – jako jedyny bolszewik z Gruzji (przy czym, jak mienszewicy twierdzili, z podejrzanym mandatem) brał udział w kwietniu 1906 roku w zjeździe zjednoczeniowym w Sztokholmie, ale do 1912 roku Kaukaz był jego właściwym miejscem aktywności. W Tammerforsie spotkał po raz pierwszy Lenina, którego doktrynie i przewództwu nigdy na serio się nie sprzeniewierzył. W Sztokholmie jednak, choć był po stronie Lenina we wszystkich innych kwestiach, stał na stanowisku, że partia powinna w programie przyjąć hasło podziału ziemi między chłopstwo, nie zaś, jak Lenin chciał, domagać się nacjonalizacji gruntów.

Twórczość pisarska Stalina z tych lat nie zawiera niczego oryginalnego lub wartego wzmianki. Są to popularne artykuły propagandowe powtarzające Leninowskie hasła na każdym aktualnym etapie: ataki na mienszewików zajmują w nich wiele miejsca; mamy, oczywiście, krytykę kadetów, „likwidatorów", „otzowistów", anarchistów itd. Jedyny większy artykuł z tych czasów, pisany po gruzińsku (od 1905 roku Stalin publikował także po rosyjsku) *Anarchizm czy socjalizm* (1906) jest dość niezdarną próbą wyłożenia socjaldemokratycznego poglądu na świat, łącznie z jego filozoficznymi założeniami.

Wiadomo także, że w latach 1906-1907 Stalin był czynny jako jeden z organizatorów tak zwanych ekspropriacji, czyli po prostu napadów rabunkowych, które zasilały kasę partyjną. Działalność ta została zakazana i potępiona na V Zjeździe partii w Londynie w kwietniu 1907 roku, mimo sprzeciwów Lenina. Trwała jednak nadal przez jakiś czas, dopóki w wyniku zbyt głośnego skandalu bolszewicy postanowili jej zaniechać.

W ostatnich latach rozważana była wielekroć przez historyków sugestia (wysunięta kiedyś przez Żordanię, a potem, po śmierci Stalina, przez Orłowa, byłego wyższego oficera sowieckiego wywiadu), wedle której Stalin po rewolucji 1905 roku przez kilka lat był współpracownikiem carskiej Ochrany. Poszlaki na rzecz tej hipotezy są jednak wątłe i większość historyków ją odrzuca (m.in. Roy Miedwiediew i Adam Ułam).

Większość czasu między rokiem 1908 a rewolucją lutową spędził Stalin w więzieniach i zsyłkach, z których (prócz ostatniej) udawało mu się uciekać. Dał się poznać jako zręczny, uporczywy, niezmordowany w pracy rewolucjonista. W latach katastrofalnego upadku partii po 1907 roku próbował ratować co się dało z kaukaskiej organizacji. Podobnie jak wielu działaczy rosyjskich nie pasjonował się szczególnie teoretycznymi kłótniami, którymi żyli przywódcy na emigracji. Są świadectwa, wedle których odnosił się sceptycznie do dzieła Lenina *Materializm i empiriokrytycyzm* (które miał później podnieść do rangi największego osiągnięcia w dziejach myśli filozoficznej), a w latach najgłębszego upadku partii (tj. 1909-1910) skłaniał się ku przywróceniu rzeczywistej jedności z mienszewikami. W styczniu 1912 roku Lenin zwołał w Pradze konferencję partyjną czysto bolszewicką, która ostatecznie przypieczętowała rozłam z mienszewikami. Stalin był wówczas na zesłaniu w Wołogdzie. Konferencja wybrała Komitet Centralny partii, który następnie, na wniosek

Lenina, dokooptował Stalina do swego grona. W ten sposób Stalin znalazł się na scenie ogólnorosyjskiej polityki socjaldemokratycznej.

Po ucieczce z zesłania, ponownym aresztowaniu i ponownej ucieczce, Stalin, w listopadzie 1912 roku po raz drugi w życiu wyjechał poza granice Rosji; był mianowicie kilka dni w Krakowie, gdzie wówczas Lenin przebywał. Wrócił do Rosji, lecz w grudniu udał się ponownie za granicę, mianowicie do Wiednia. Sześciotygodniowy pobyt w Austrii był najdłuższym okresem, jaki spędził kiedykolwiek w życiu poza Rosją. Tam właśnie, na polecenie Lenina, napisał artykuł *Marksizm i kwestia narodowa*. Artykuł ten, wydrukowany w piśmie „Proswieszczenije" w 1913 roku był pierwszym i jednym z głównych tytułów do chwały autora jako teoretyka. Oprócz samej definicji narodu jako zbiorowości odznaczającej się jednością języka, terytorium, życia ekonomicznego i kultury (co automatycznie wykluczało z klasy narodów np. Żydów i Szwajcarów), artykuł ten nie zawierał nowości w stosunku do wypowiedzi Lenina w tych kwestiach. Celem jego była polemika z austromarksistami, mianowicie Springerem (tj. Rennerem) i Bauerem a także z Bundem. Prawdopodobnie Bucharin, który wówczas przebywał w Wiedniu, pomagał Stalinowi w dobieraniu cytatów z książek austriackich marksistów, Stalin bowiem nie znał żadnych języków poza gruzińskim i rosyjskim. Wbrew Austriakom, którzy głosili ideę autonomii kulturalnej narodowej na zasadzie indywidualnego samookreślenia, Stalin obstawał za prawem do narodowego samookreślenia i separacji państwowej wedle zasady terytorialnej. Zaznaczał jednak z naciskiem – podobnie jak Lenin – że socjaldemokracja, uznając prawo każdego narodu do politycznej separacji, to jest do utworzenia własnego państwa, bynajmniej nie zamierza z tej racji popierać wszystkich tendencji separatystycznych, lecz uzależnia tę sprawę od każdorazowych interesów klasy robotniczej; separatyzm bywa wszakże nieraz hasłem reakcyjnym, propagowanym w interesach burżuazji. Cała sprawa rozważana była, oczywiście, w ramach perspektywy „rewolucji burżuazyjnej"; podobnie jak wszyscy socjaliści w tym czasie (oprócz Trockiego i Parvusa) Stalin zakładał, że Rosję oczekuje przewrót demokratyczny i dłuższa epoka burżuazyjnej republiki, że jednak w przewrocie tym proletariat powinien odegrać rolę przewodnią, nie zaś działać jako pomocnik burżuazji i w jej interesie.

Artykuł o kwestii narodowej był ostatnim wystąpieniem piśmienniczym Stalina przed rewolucją lutową. W lutym 1913 roku, rychło po powrocie z Wiednia, został aresztowany i skazany na cztery lata zesłania. Tym razem nie próbował uciekać. Spędził cztery lata w bezczynności syberyjskiej i zjawił się w Piotrogrodzie w marcu 1917 roku. Przez kilka tygodni, do przyjazdu Lenina, był faktycznym kierownikiem partii w stolicy. Jako redaktor „Prawdy" zajmował wraz z Kamieniewem stanowisko znacznie bardziej pojednawcze niż Lenin, zarówno w stosunku do Rządu Tymczasowego, jak do mienszewików i naraził się Leninowi cenzurując w tym duchu jego artykuły nadsyłane ze Szwajcarii. Po powrocie wodza i *Tezach kwietniowych* uznał jednak, nie bez wahań, słuszność jego kursu na rewolucję socjalistyczną i władzę Rad. Artykuły Stalina z pierwszych tygodni jego działalności w stolicy powtarzają

jeszcze hasła „rewolucji burżuazyjnej": pokój, konfiskata ziemi obszarniczej, presja na Rząd Tymczasowy (nie zaś obalenie go). Dopiero po kryzysie lipcowym, na konferencji piotrogrodzkiej organizacji partyjnej, Stalin mówi wyraźnie o władzy proletariatu i biednego chłopstwa (hasło „cała władza w ręce Rad" zostało w tym czasie odwołane, jako że rady były opanowane przez mienszewików i SR-owców). W momencie październikowego przewrotu Stalin z pewnością należał już, obok Lenina, Trockiego (który przystąpił do bolszewików w lipcu 1917 r.), Zinowiewa, Kamieniewa, Swierdłowa i Łunaczarskiego, do czołowych ludzi partii. O ile wiadomo, nie brał udziału w wojskowej organizacji powstania, lecz natychmiast po ogłoszeniu władzy sowieckiej dostał w pierwszym rządzie Lenina stanowisko komisarza do spraw narodowości. W czasie kryzysu partyjnego w związku z pokojem brzeskim stał po stronie Lenina przeciwko tak zwanym „lewicowym bolszewikom", żądającym wojny rewolucyjnej przeciwko Niemcom. Podobnie jak Lenin wierzył jednak, że rewolucja europejska jest sprawą najbliższej przyszłości i że ustępstwa na rzecz Niemców są tylko chwilowym, taktycznym odwrotem.

Jako ekspert od spraw narodowościowych Stalin wygłaszał w tym czasie przemówienia, które miały pokazać, że hasło samookreślenia należy pojmować „dialektycznie" (tj. praktycznie, że należy się nim posługiwać tam, gdzie jest to wygodne dla partii, lecz nigdy w innym wypadku). Na III Zjeździe Rad, na początku 1918 roku wyjaśniał, że samookreślenie w poprawnym sensie odnosi się do samookreślenia „mas", nie zaś burżuazji i że musi być podporządkowane walce o socjalizm. W innych artykułach z tegoż roku podkreślał, że oderwanie się od Rosji Polski i państw bałtyckich ma sens kontrrewolucyjny i idzie na rękę imperialistom, gdyż kraje te stanowią przegrodę między rewolucyjną Rosją a rewolucyjnym Zachodem; postępowa natomiast jest walka o oderwanie się Indii, Maroka czy Egiptu, jako że walka ta osłabia imperializm. Wszystko to bylo najzupelniej zgodne z doktryną Lenina i ideologią partyjną: dopóki burżuazja rządzi, ruchy separatystyczne rozsadzają jej panowanie, są przeto postępowe; z chwilą gdy „proletariat" objął władzę, separatyzm narodowy automatycznie i dialektycznie zmienia swój sens, staje się groźbą dla państwa proletariackiego, czyli dla rewolucji światowej, dla socjalizmu itd. Socjalizm z definicji nie może uprawiać ucisku narodowego, a zatem pozorne inwazje (jak np. prowadzona przez Stalina przeciwko Gruzji, rządzonej przez mienszewików na zasadach przedstawicielskiej demokracji) są w rzeczywistości wyzwoleniem. Mimo to, hasło samostanowienia narodowego, nigdy wszakże nie odwołane, przyczyniło się znacznie do zwycięstwa bolszewików w wojnie domowej, albowiem biali generalowie bynajmniej nie ukrywali, że dążą do restauracji jednej i niepodzielnej Rosji, władającej wszystkimi przedrewolucyjnymi przyległościami.

W wojnie domowej Stalin odegrał znaczną rolę, chociaż gloria Trockiego przyćmiewała jego wyczyny. W tym czasie najpewniej zaczął się konflikt obu przywódców, zrazu na tle osobistych zawiści i kłótni o zasługi lub winy (kto głównie przyczynił się do zwycięstwa pod Carycynem? Kto odpowiada za klęskę pod Warszawą? itd.).

W 1919 Stalin został mianowany Komisarzem Inspekcji Robotniczo-Chłopskiej. Instytucja ta, jak była o tym mowa, była jednym z desperackich i beznadziejnych posunięć Lenina, które miały uchronić sowiecki system rządzenia przed postępującą biurokratyzacją: aparat Inspekcji, złożony z „prawdziwych" robotników i chłopów miał nieograniczone prawo kontroli nad wszystkimi innymi gałęziami państwowej administracji. Z punktu widzenia zadań, do których był powołany, aparat ten był całkowicie nieskuteczny, a raczej przeciwskuteczny, gdyż stał się nieuchronnie, w warunkach zdławienia wszystkich instytucji demokratycznych, jeszcze jednym piętrem biurokratycznej piramidy. Stalin jednak potrafił posłużyć się nim dla umocnienia swoich wpływów w aparacie rządzenia. Stanowisko to było niezawodnie jednym ze szczebli, po których wspinał się do władzy.

Potrzebna jest w tym miejscu nieoryginalna wcale, lecz ważna uwaga. W latach, kiedy pod wodzą i na zlecenie Stalina cała historia partii pisana była na nowo z punktu widzenia chwały wodza, Stalin przedstawiany był (a raczej przedstawiał sam siebie) jako „drugi po Leninie" niemal od lat dziecinnych. Gdziekolwiek zdarzyło mu się działać, był nieodmiennie wodzem, natchnieniem, głównym organizatorem itd. (sam nawet napisał w kwestionariuszu partyjnym, że został usunięty z seminarium za działalność rewolucyjną; działalność ta polegać mogła wówczas na tym, że dyskutował z kolegami niebezpieczne tematy; w rzeczywistości jednak usunięty został dlatego, że nie przystąpił do egzaminów). Wedle tej groteskowej historiografii. Stalin był najbliższym powiernikiem i pomocnikiem Lenina natychmiast po ukonstytuowaniu się partii; we wczesnych latach cały ruch socjalistyczny na Kaukazie rozwijał się pod jego genialnym kierownictwem, później zaś partia nieodmiennie uważała go za właściwego i naturalnego następcę Lenina itd. On był mózgiem rewolucji, on był sprawcą zwycięstw w wojnie domowej, on organizował państwo sowieckie. Hagiografia napisana przez Berię ustanawia rok 1912 jako przełomowy moment w dziejach partii rosyjskiej (a więc w dziejach ludzkości), wtedy bowiem Stalin został członkiem Komitetu Centralnego.

Z drugiej strony Trocki i ci komuniści, którzy mieli powody nienawidzieć Stalina (a było takich, zaiste, niemało), starali się minimalizować jego rolę w dziejach ruchu bolszewickiego i wykazywać, że był on tylko drugorzędnym aparatczykiem bez żadnego autorytetu i tylko dzięki osobliwemu zbiegowi okoliczności i własnej chytrości dostał się następnie na piedestał, którego już nie miał opuścić.

Żadna z tych wersji nie nadaje się wszelako do przyjęcia. Stalin, istotnie, do pierwszej rewolucji rosyjskiej był mało znanym działaczem lokalnym i również na Kaukazie byli ludzie, którzy grali znacznie większą odeń rolę i większym się cieszyli autorytetem. Jest jednak pewne, że zdobył sobie pozycję jednego z sześciu czy siedmiu czołowych przywódców bolszewickich około 1912 roku i że w ostatnich latach życia Lenina, choć mniej znany niż Trocki, Zinowiew i Kamieniew, choć z pewnością nie uważany przez nikogo za naturalnego sukcesora, był jednak w kilkuosobowej grupie, która rządziła partią i Rosją; że w

momencie śmierci Lenina faktyczny, choć nie formalny zakres władzy, jakim dysponował, był większy niż kogokolwiek.

Z dostępnych obecnie dokumentów widoczne jest, że już przed rewolucją towarzysze Stalina zauważyli u niego cechy, które miały następnie przybrać postać chorobliwą w epoce jego samodzierżawia i które w części Lenin w swoim „Testamencie" podkreślał: wiadomo było, że jest brutalny, nielojalny, kapryśny, chciwy władzy, zawistny, nie znoszący sprzeciwu, że pomiata podwładnymi. Dopóki Stalinowi nie udało się zlikwidować całej bolszewickiej gwardii, nikt też ze starych działaczy nie uważał go na serio za teoretyka czy myśliciela; pod tym względem przewyższali go nie tylko Trocki czy Bucharin, ale cała masa partyjnych ideologów. Wiadomo było wszystkim, że artykuły, ulotki czy przemówienia polityczne Stalina nie zawierają niczego oryginalnego ani nawet nie zdradzają w tym kierunku ambicji; był po prostu partyjnym propagandystą, jak setki innych, nie zaś „teoretykiem marksistowskim". W latach orgiastycznego kultu wodza, oczywiście, najmniejszy świstek kiedykolwiek przezeń podpisany, musiał uchodzić za nieśmiertelny wkład do skarbnicy marksizmu-leninizmu, lecz jest jasne, że cały autorytet Stalina jako teoretyka był ustanowiony wyłącznie jako część przymusowego rytuału w państwie sowieckim i znikł rychło po jego śmierci. Gdyby teksty ideologiczne, które wyszły spod jego pióra, były dziełem autora bez politycznej pozycji, nie zasługiwałyby prawie na wzmiankę w dziejach marksizmu. Ponieważ jednak w latach władzy Stalina prawie nie było innego marksizmu aniżeli ten właśnie, przezeń przyrządzony i ponieważ marksizm tych czasów trudno zdefiniować inaczej aniżeli przez odniesienie do jego władzy, tedy powiedzenie, że Stalin przez ćwierć wieku był największym teoretykiem marksizmu jest nie tylko prawdziwe, ale jest po prostu tautologią.

Niemniej Stalin miał liczne cechy, które partia umiała docenić, a kariera jego i sukces w eliminacji rywali bynajmniej nie tłumaczą się tylko dziwnymi przypadkami. Stalin był niezmordowany w pracy, niezmiernie sprawny i niezmiernie efektywny. W praktycznych decyzjach umiał odsuwać na bok wszystkie względy doktrynerskie i trafnie oceniać hierarchię ważności spraw. Nie wpadał w panikę (oprócz pierwszego okresu klęsk w wojnie z Niemcami) i nie upajał się przedwcześnie sukcesami. Doskonale odróżniał władzę rzeczywistą od pozorów władzy. Nie był oratorem, a pisał bardzo źle i nudno. Niemniej, bez ozdób retorycznych potrafił każdą rzecz wyłożyć w sposób strawny dla prostych członków partii, a przez nieustanne powtarzanie tych samych zdań i przez pedantyczne numerowanie wszystkich kwestii nadawał swojemu stanowisku pozory jasności i dobitności. Pomiatał ludźmi, ale umiał też doskonale się nimi posługiwać. Wiedział, w jaki sposób różnicować swój styl w zależności od rozmówcy: mówił inaczej z zagranicznymi dziennikarzami, inaczej z zachodnimi mężami stanu, inaczej z działaczami partyjnymi i potrafił umiejętnie przedstawić się już to jako rozsądny „gospodarz" kraju, już to jako strateg, już to nieugięty bojownik o sprawę proletariatu. Miał znakomitą technikę (bynajmniej nie łatwą do opanowania) działania w taki sposób, aby wszystkie niepowodzenia móc zwalać na innych, a wszystkie sukcesy przypisywać sobie.

System, do którego powstania się przyczynił, umożliwił mu w końcu pozycję tyrana, ale wolno powiedzieć, że zdobył też sobie tę pozycję ciężkim, wytrwałym trudem.

Lenin niewątpliwie cenił zalety Stalina jako działacza i organizatora. Mimo że parę razy Stalinowi zdarzyło się być odmiennego zdania, w momentach krytycznych był zawsze za wodzem. Nie miał „inteligenckich" skłonności, których Lenin nie cierpiał, a na które chorowała większość jego pomocników. Był człowiekiem rzeczowym, brał na siebie bez oporu ciężkie i niewdzięczne zadania. I chociaż widoczne jest, że w spóźnionej chwili jasnowidzenia Lenin zdał sobie sprawę z tego, jak niebezpiecznego człowieka wywindował na szczyty władzy, jest coś słusznego w odpowiedzi Stalina na ataki opozycji, kiedy ta w końcu zdecydowała się po niewczasie wyciągnąć z archiwum nieszczęsny Leninowski „Testament": owszem, powiedział Stalin, Lenin zarzucał mi brutalność i rzeczywiście jestem człowiekiem brutalnym, gdy chodzi o sprawę rewolucji; ale czy Lenin zarzuca mi błędną linię polityczną? Istotnie, tego Lenin nie uczynił...

Nie ma powodu wątpić w to, że wybór Stalina na generalnego sekretarza partii w kwietniu 1922 roku był osobistym wyborem Lenina. Nie ma też żadnych dowodów na to, by nominacja ta spotkała się z jakimkolwiek sprzeciwem w kierownictwie partyjnym. Jest prawdą – jak to potem miał Trocki podkreślać – że stworzenie tego stanowiska i powierzenie go Stalinowi bynajmniej nie było rozumiane jako wyposażenie go w prawo dziedzictwa. Nikt nie przypuszczał wtedy, żeby pozycja sekretarza generalnego miała się stać identyczna z pozycją faktycznego władcy partii i państwa. Wszystkie ważne decyzje podejmowane były przez Biuro Polityczne lub Komitet Centralny i te organy – za pośrednictwem rządu – sprawowały faktyczną władzę. Nowo stworzony urząd nie był najwyższą jednostkową pozycją w partii (takiej w ogóle nie było). Generalny sekretarz miał kierować bieżącą pracą aparatu partyjnego, rozstawiać kadry, dbać o sprawną komunikację wewnątrz aparatu itd. Z dzisiejszej perspektywy wydawać się musi rzeczą oczywistą, że w sytuacji, w której wszystkie inne formy życia politycznego zostały zniszczone, a partia była jedyną zorganizowaną siłą w kraju, człowiek kierujący maszyną partyjną musiał stać się posiadaczem całej władzy w państwie. Związek ten istotnie zachodził, lecz najwidoczniej nikt go sobie nie uświadamiał wyraźnie: powstawał zupełnie nowy twór państwowy, nie mający analogii w przeszłości i trudno się dziwić, że to, co się zdaje *ex post* naturalną ewolucją, nie było koniecznie dostrzegalne dla aktorów wydarzeń. Jako sekretarz generalny Stalin miał moc obsadzania swoimi ludźmi większości lokalnych, a nawet i centralnych (oprócz najwyższych) stanowisk w partii; on kierował przygotowywaniem zjazdów i konferencji. Władza ta, oczywiście, rosła stopniowo; przez pierwsze lata jego sekretarzowania spory, frakcje i opozycyjne platformy w partii były jeszcze możliwe, lecz możliwości te zwężały się rok za rokiem i przesuwały coraz bardziej ku górze aparatu.

Jak była o tym mowa, za życia Lenina kształtowały się w partii grupy opozycyjne, które wyrażały opór pewnej części komunistów przeciw coraz

bardziej despotycznym i biurokratycznym metodom rządzenia. Tak zwana opozycja robotnicza, której najbardziej znanymi rzecznikami byli Aleksander Szliapnikow i Aleksandra Kołłontaj, wierzyła w dosłownie pojętą dyktaturę proletariatu, to jest żądała, aby cała klasa robotnicza, nie zaś tylko partia, sprawowała rzeczywistą władzę nie żądała bynajmniej powrotu do demokracji w państwie, ale łudziła się, że ustrój sowiecki może zachować demokratyczne formy życia dla uprzywilejowanej mniejszości (tj. proletariatu) zniósłszy je uprzednio dla olbrzymiej większości społeczeństwa (w szczególności chłopstwa i inteligencji). Inne grupy opozycyjne domagały się restytucji demokracji w partii, nie żądając jej bynajmniej dla bezpartyjnych; protestowały one przeciwko rosnącej wszechwładzy aparatu, upowszechnieniu systemu mianowań i sprowadzaniu wyborów oraz dyskusji wewnątrzpartyjnych do czystego rytuału.

Obok tych form utopijnej krytyki, które miały do pewnego stopnia antycypować prądy krytyczne, jakie pojawiły się w ruchu komunistycznym po śmierci Stalina (żądanie demokracji dla partyjnych, lecz nie dla innych; żądanie władzy dla całego proletariatu, czy też dla rad robotniczych, z wyłączeniem innych warstw społecznych), mamy do zanotowania w tych latach odosobnioną próbę nowej wersji komunizmu, specjalnie adaptowanej do potrzeb azjatyckich narodów chłopskich, niejako prefigurację maoizmu. Autorem tej próby był Mir Sayit Sułtan-Galijew, Baszkir z przynależności narodowej i nauczyciel z zawodu. Wstąpił on do partii bolszewickiej natychmiast po rewolucji październikowej i jako jeden z nielicznych bolszewików-inteligentów z muzułmańskiego obszaru Rosji zdobył szybko wybitną pozycję jako ekspert od spraw narodów środkowo-azjatyckich. Rychło jednak doszedł do przekonania, że system sowiecki nie tylko nie rozwiązuje żadnych problemów narodów muzułmańskich, lecz jest tylko zmianą jednej formy ucisku nad tymi narodami na inną. Proletariat miejski, który doszedł do dyktatorskiej władzy w Rosji, jest klasą tak samo europejską i tak samo obcą ludom muzułmańskim, jak europejska burżuazja. Podstawowy konflikt epoki jest to wszelako konflikt między narodami kolonialnymi lub półkolonialnymi a światem uprzemysłowionym, nie zaś konflikt między proletariatem a burżuazją krajów rozwiniętych. Władza sowiecka w Rosji nie tylko nie może być narzędziem wyzwolenia tych ludów, ale zmienia się błyskawicznie w ich ciemięzcę i prowadzi politykę imperialistyczną pod czerwonym sztandarem. Ludy kolonialne muszą zjednoczyć się przeciwko hegemonii Europy jako całości, stworzyć własne partie i własną Międzynarodówkę, niezależną od bolszewickiej, a walczącą zarówno z zachodnimi kolonizatorami, jak z komunistami rosyjskimi. Państwa, które mają prowadzić tę walkę, powinny połączyć ideologię antykolonialną z tradycją islamu, utworzyć systemy jednopartyjne i oprzeć organizację państwową na siłach zbrojnych. Jakoż, zgodnie ze swoim programem, Sułtan-Galijew usiłował stworzyć osobną partię muzułmańską niezależną od rosyjskiej i nawet całkowicie niezależne państwo tataro-baszkirskie. Ruch ten – najoczywiściej sprzeczny zarówno z ideologią leninowską, jak z interesami partii bolszewickiej i państwa sowieckiego, został rychło zniszczony, a sam Sułtan-Galijew w

1923 roku usunięty z partii i uwięziony jako agent obcego wywiadu (był to bodaj pierwszy wypadek tego rodzaju, przynajmniej w stosunku do znanych działaczy partii, później dopiero praktyka ta miała się stać rutyną). Sułtan-Galijew zabity został dopiero później, w czasie wielkich czystek, a działalność jego została rychło zapomniana. Stalin w przemówieniu z czerwca 1923 roku potępił Sułtan-Galijewa, wyjaśniając, że w aresztowaniu jego chodziło nie tyle o panislamistyczną i pantiurkską ideologię, ile o to, że sprzymierzył się on z buntem turkiestańskich basmaczy i konspirował przeciw partii. Warto wspomnieć o tym incydencie z uwagi na uderzające podobieństwa „sułtan-galijewszczyzny" do późniejszej doktryny maoistycznej lub niektórych ideologii „muzułmańskiego socjalizmu".

Co do wszelkich form opozycji, która żądała demokracji dla partii lub demokracji dla proletariatu, to zostały one rychło zniszczone przy jednomyślnym udziale wszystkich przywódców partii, włączając Lenina, Trockiego, Stalina, Zinowiewa i Kamieniewa. Zakaz frakcji i prawo KC do usuwania członków partii za działalność frakcyjną zostały przegłosowane na X Zjeździe. Było zresztą jasne – i tak też, całkiem słusznie, argumentowali obrońcy partyjnej jedności – że frakcje w partii, w warunkach systemu jednopartyjnego, będą z konieczności brały na siebie rolę rzeczników tych sił społecznych, które przedtem organizowały się w niezależne partie; że więc wolność frakcji różni się niewiele od systemu wielopartyjnego, czyli oznacza ruinę jednopartyjnej władzy. Innymi słowy, okazało się, że partia rządząca despotycznie jest także partią despotycznie rządzoną i że nie może być inaczej; że pomysł przechowania demokracji wewnątrzpartyjnej (a tym bardziej demokracji dla klasy robotniczej) po zniszczeniu instytucji demokratycznych dla całego społeczeństwa jest próżnym marzeniem.

Niemniej proces przeobrażania partii w bezwolne narzędzie na usługach zawodowego aparatu trwał dłużej niż proces niszczenia instytucji demokratycznych w państwie i zakończył się dopiero u schyłku lat dwudziestych. W roku 1922-23 odruchy buntu przeciwko rosnącej tyranii wewnątrz partii były silne i nikt w partii nie był równie sprawny w ich duszeniu, jak Stalin. Skutecznie zapewniwszy sobie kontrolę nad informacjami, które dopływały do chorego i niedołężnego Lenina, Stalin rządził partią do spółki z Zinowiewem i Kamieniewem, systematycznie odsuwając Trockiego od udziału we władzy. Mimo popularności, jaką zdobył dzięki swoim zasługom w wojnie domowej oraz sukcesom oratorskim, Trocki w walce ze Stalinem był już wcześnie na przegranych pozycjach. Nie śmiał odwoływać się do opinii pozapartyjnej, jako że było to sprzeczne z samą zasadą władzy sowieckiej. Jedyną aktywną siłę polityczną – aparat partyjny – można było, jak wyszło na jaw, łatwo przeciw niemu zmobilizować. Trocki był bolszewikiem bardzo świeżej daty i starzy działacze nie mieli do niego zaufania; raziła ich także jego skłonność do teatralnej retoryki, pycha i autokratyczne maniery. Stalin, Zinowiew i Kamieniew umiejętnie wykorzystywali wszystkie słabe strony Trockiego: jego mienszewicką przeszłość, jego skrajnie despotyczne żądania (jakich Stalin nigdy słownie nie formułował) militaryzacji pracy, jego krytykę NEP-u, jego dawne spory z Leninem i

dawne przeciw niemu wymysły Lenina. Nadal potężny na pozór komisarz sił zbrojnych i członek Biura Politycznego był już w 1923 roku izolowany i bezsilny. Wszystkie minione jego polityczne zygzaki obracały się teraz przeciw niemu. Trocki, gdy uświadomił sobie swoją sytuację, jął krytykować biurokratyzację aparatu partyjnego i dławienie demokracji wewnątrzpartyjnej: jak wszyscy przywódcy komunistyczni odsuwani od władzy, został natychmiast demokratą, gdy utracił polityczną pozycję. Stalinowi i Zinowiewowi łatwo było wszelako wykazać, że zapał demokratyczny Trockiego i jego oburzenie na biurokratyczne rządy w partii nie tylko są świeżej daty, ale że Trocki przy władzy był o wiele skrajniejszym autokratą niż ktokolwiek inny, że popierał lub inicjował wszystkie posunięcia zmierzające do utrzymania jedności partii, że (wbrew Leninowi) proponował upaństwowić związki zawodowe, rozciągnąć przymus policyjny na całą gospodarkę itd. Później Trocki miał dowodzić, że zakaz działalności frakcyjnej, który popierał, był w partii przewidziany jako środek wyjątkowy, bynajmniej nie jako trwała zasada. Nie ma wszakże dowodów na to, że tak było i nic w treści owego zakazu nie wskazywało na jego tymczasowość. Jest godne uwagi, że Zinowiew okazywał większą gorliwość w tępieniu Trockiego niż Stalin (Zinowiew żądał w pewnym momencie aresztowania Trockiego) i dostarczał w ten sposób Stalinowi materiałów, które ten mógł później z satysfakcją cytować, gdy obaj odsunięci przywódcy postanowili, po niewczasie, zawrzeć beznadziejny sojusz przeciwko generalnemu sekretarzowi.

4. *Teoria socjalizmu w jednym kraju*

Teoria „socjalizmu w jednym kraju", sformułowana pod koniec 1924 roku przeciwko Trockiemu i jego teorii „rewolucji permanentnej" uchodziła przez czas długi za szczególnie wybitny przyczynek Stalina do marksistowskiej doktryny i ona głównie sprawiła, że jej *pendant*, czyli trockizm, zaczął uchodzić za odrębny, dobrze ukształtowany blok teoretyczny, w co, jak się zdaje, sam Trocki w końcu uwierzył. W rzeczywistości nie chodziło wcale o zasadnicze przeciwieństwa polityczne, ani tym bardziej teoretyczne.

Powstanie październikowe, jak była o tym mowa, zdecydowane było przy założeniu, że proces rewolucyjny rozszerzy się rychło na główne kraje europejskie i że tylko jako prolog rewolucji światowej rewolucja rosyjska ma szanse trwałego zwycięstwa. Nikt z bolszewików nie myślał ani nie pisał inaczej w początkowym okresie (niektóre wyrażenia Lenina w tej sprawie były tak jednoznaczne, że Stalin kazał je następnie usuwać z jego dzieł). Niemniej, gdy nadzieje na przewrót światowy upadły, a desperackie próby komunistycznych powstań w Europie zakończyły się klęską, wszyscy bolszewicy byli także zgodni co do tego, że stoi przed nimi zadanie budowy społeczeństwa socjalistycznego, choć nikt dokładnie nie wiedział, na czym taka budowa miałaby polegać. Wszyscy przywódcy zakładali nadal ważność obu zasad: że Rosja zapoczątkowała proces, który na mocy praw dziejowych musi w końcu objąć

świat cały oraz że póki Zachód z rewolucją się nie śpieszy, Rosjanie muszą przystąpić do socjalistycznego przekształcania własnego kraju. Pytanie, czy socjalizm można zbudować w sposób ostateczny, nie było rozważane na serio, bo z takiej czy innej na nie odpowiedzi żadne praktyczne konsekwencje nie wynikały. Kiedy Lenin zauważył, po wojnie domowej, że zboże nie rośnie na polu w wyniku rządowych ukazów ani nawet w wyniku strzelania do chłopów, i kiedy w rezultacie wypracował zasady NEP-u, nastawiał się z pewnością na „budowanie socjalizmu" i bardziej był zainteresowany sprawami wewnętrznej organizacji państwa niż podniecaniem rewolucji światowej.

Stalin, gdy wiosną 1924 roku ogłosił artykuł *O podstawach leninizmu* – pierwszą próbę kodyfikacji dziedzictwa Lenina na własny sposób – powtarzał jeszcze rzeczy powszechnie uznane, a Trockiego atakował z tej racji, iż „nie doceniał" rewolucyjnej roli chłopstwa i spodziewał się, że rewolucja może się zacząć od jednoklasowej władzy proletariatu. Pisał tam, że leninizm jest marksizmem epoki imperializmu i rewolucji proletariackiej, że Rosja mogła się stać ojczyzną leninizmu dlatego, że była brzemienna w rewolucję w wyniku względnego zacofania i obecności w niej wielu różnych form ucisku oraz że Lenin przewidywał przerastanie rewolucji burżuazyjnej w socjalistyczną. Podkreślał zarazem, że proletariat w jednym kraju nie może osiągnąć ostatecznego zwycięstwa. Jesienią tegoż roku Trocki wydał zbiór swoich pism z 1917 roku i zaopatrzył je w przedmowę, której oczywistym celem było przedstawienie samego siebie jako jedynego polityka wiernego Leninowskim zasadom oraz zdyskredytowanie aktualnych wodzów partii – zwłaszcza Zinowiewa i Kamieniewa – z racji ich wahań i wręcz opozycji w stosunku do Leninowskiego planu insurekcyjnego. Atakował także Komintern (na którego czele stał Zinowiew) z powodu porażek poniesionych w powstaniach w Niemczech i nieumiejętności wykorzystywania rewolucyjnej sytuacji. Stalin, Zinowiew, Kamieniew, Bucharin, Rykow, Krupska i inni ogłosili zbiorowe dzieło w odpowiedzi na ataki Trockiego, wytykając mu wszystkie minione błędy i porażki, samochwalstwo, kłótnie z Leninem oraz minimalizując jego zasługi dla rewolucji.

W tym właśnie czasie Stalin skonstruował „trockizm". Idea „permanentnej rewolucji", sformułowana przez Trockiego przed rewolucją, zakładała, że rewolucja rosyjska przejdzie w sposób ciągły w fazę socjalistyczną, że jej losy jednakże zależą od rewolucji światowej – które także w rezultacie nastąpi – i że w kraju o przygniatającej przewadze chłopstwa klasa robotnicza, aby nie ulec politycznemu zniszczeniu, zmuszona będzie szukać oparcia w międzynarodowym proletariacie, którego zwycięstwo dopiero ugruntuje jej własne zwycięstwo w sposób trwały. Ponieważ sprawa „przerastania rewolucji burżuazyjnej w socjalistyczną" stała się tymczasem bezprzedmiotowa, Stalin zbudował trockizm jako teorię, wedle której nie można zbudować socjalizmu w jednym kraju, co podsuwać miało czytelnikom sugestię, iż Trocki w gruncie rzeczy chce przywrócić kapitalizm w Rosji. Jesienią 1924 roku Stalin oznajmił, że trockizm ma trzy cechy: po pierwsze, nie uwzględnia biedoty chłopskiej jako sojusznika proletariatu; po wtóre, uznaje pokojowe współżycie rewolucjonis-

tów i oportunistów; po trzecie, miota obelgi na przywódców bolszewickich. Z czasem „główną cechą" trockizmu okazało się twierdzenie, że socjalizm w jednym kraju można wprawdzie budować, ale zbudować go nie można. W *Przyczynku do zagadnień leninizmu* z 1926 roku Stalin skrytykował w tej sprawie własną tezę z wiosny 1924 roku, powiadając, że należy odróżnić dwie sprawy: możliwość ostatecznego zbudowania socjalizmu w jednym kraju oraz możliwość ostatecznego zabezpieczenia się przed interwencją kapitalistyczną. Otóż w warunkach okrążenia kapitalistycznego nie może być wprawdzie całkowitych gwarancji przed interwencją, lecz społeczeństwo socjalistyczne może być zbudowane w pełni.

Sens sporu o to, czy można socjalizm tylko „budować", czy go także „zbudować" w jednym kraju sprowadzał się właściwie (by powtórzyć trafne spostrzeżenie Deutschera w jego biografii Stalina) do tego, że Stalin usiłował zmienić psychologiczne nastawienie aktywu partyjnego. Ogłaszając samowystarczalność rewolucji rosyjskiej raczej kompensował przygnębienie działaczy partyjnych w obliczu porażek komunizmu na świecie, niż budował jakąkolwiek teorię. Chciał zapewnić partię, że nie musi oglądać się na niepewne poparcie „światowego proletariatu" i że sukcesy jej od tego poparcia nie zależą; chciał, słowem, stworzyć psychologiczną atmosferę optymizmu. Skądinąd nie rezygnował, oczywiście, z uświęconej już zasady, iż rewolucja rosyjska jest początkiem rewolucji światowej.

Jest możliwe, że gdyby Trocki kierował Kominternem i polityką zagraniczną sowiecką w latach dwudziestych, interesowałby się, bardziej niż Stalin, organizowaniem powstań komunistycznych w innych krajach, lecz nie ma żadnych powodów do przypuszczenia, że te próby miałyby jakąkolwiek skuteczność. Trocki, oczywiście, korzystał z każdej porażki komunistów na świecie, aby oskarżać Stalina o pogardę dla spraw światowej rewolucji. Nie jest jednak wcale jasne, co Stalin miałby zrobić, gdyby ów duch internacjonalizmu, którego brak Trocki mu wyrzucał, ożywiał go naprawdę. Rosjanie nie mieli żadnych środków, aby zapewnić zwycięstwo komunistom niemieckim w 1923 roku albo komunistom chińskim w 1926 r. Późniejsze oskarżenia Trockiego, iż Komintern nie wykorzystywał możliwości rewolucyjnych właśnie w wyniku Stalinowskiej doktryny socjalizmu w jednym kraju, są najzupełniej gołosłowne.

Nie było zatem dwóch „zasadniczo przeciwstawnych" teorii, z których jedna utwierdzała, a druga negowała możliwość zbudowania socjalizmu w jednym kraju. Teoretycznie wszyscy uznawali zarówno potrzebę wspierania rewolucji światowej, jak potrzebę budowania społeczeństwa socjalistycznego w Rosji. Były między Stalinem a Trockim pewne różnice co do proporcji energii, jaką należało poświęcać jednemu i drugiemu zadaniu, przy czym zarówno jeden, jak drugi przyczynili się do tego, by różnice te przekuć w fikcyjne systemy teoretyczne.

Jeszcze bardziej niewiarygodne jest twierdzenie, przez trockistów nieraz wygłaszane, iż do natury trockizmu należą zasady demokracji wewnątrzpartyjnej. Ataki Trockiego na biurokratyczne metody rządzenia partią zaczęły

się, jak była o tym mowa, z chwilą gdy został on faktycznie odsunięty od wpływu na aparat partyjny, dopóki zaś uczestniczył w faktycznej władzy, wsławił się jako jeden z najbardziej autokratycznych biurokratów i rzecznik skrajnie policyjnych lub wojskowych metod kierowania polityką i gospodarką. Skądinąd proces „biurokratyzacji", który go oburzał, był całkiem oczywistym i naturalnym wynikiem zgniecenia wszystkich instytucji demokratycznych w państwie, w czym Trocki brał udział gorliwy i nigdy przezeń następnie nie zdezawuowany.

5. *Bucharin i ideologia NEP-u. Spór ekonomiczny lat dwudziestych*

Spory wokół polityki ekonomicznej w latach 20-tych w Rosji były o wiele bardziej realne aniżeli dyskusja na temat „socjalizmu w jednym kraju", która raczej maskowała walkę frakcyjną, aniżeli służyła rozstrzygnięciu jakichkolwiek problemów praktycznych lub teoretycznych. Lecz również sławna debata wokół industrializacji nie zasługuje na to, by czynić z niej starcie dwóch zasadniczo odmiennych doktryn. Wszyscy byli zgodni co do tego, że należy Rosję industrializować, spór dotyczył jednakowoż tempa industrializacji, a w związku z tym – przeklętej kwestii stosunku do chłopstwa i rozwoju gospodarki rolnej. Te zaś sprawy miały fundamentalne znaczenie praktyczne i różne stanowiska pociągały za sobą istotnie różne decyzje polityczne, ważne dla losów całego narodu.

Głównym ideologiem NEP-u po jego ogłoszeniu stał się Bucharin, który nie tylko był, po upadku Zinowiewa i Kamieniewa, drugą osobą w partii po Stalinie, ale cieszył się także reputacją wybitnego teoretyka i znaczną popularnością w partii.

Nikołaj Iwanowicz Bucharin (9 X 1888 - 13 lub 14 III 1938) należał do pokolenia, które weszło do ruchu socjalistycznego w czasie lub rychło po pierwszej rewolucji. Urodzony i wychowany w Moskwie, w rodzinie inteligenckiej (jego rodzice byli nauczycielami), należał w gimnazjum do kółka socjalistycznego i od początku swej politycznej kariery był bolszewikiem. Wstąpił do partii jako młodzian 18-letni pod koniec 1906 roku i działał w Moskwie jako agitator partyjny. Zapisał się w 1907 roku na studia ekonomii na Uniwersytecie Moskiewskim, lecz aktywność polityczna pochłaniała mu większość czasu i w końcu nie pozwoliła studiów skończyć. W 1908 roku znalazł się już w kierownictwie nielicznej podówczas organizacji bolszewickiej w Moskwie. Aresztowany jesienią 1910 roku i skazany na zesłanie, zbiegł do Niemiec i spędził następne sześć lat na emigracji. W Niemczech, Austrii i krajach skandynawskich działał jako pisarz bolszewicki i zdobył w tym czasie reputację jednego z najlepszych partyjnych teoretyków w zakresie ekonomii politycznej. W 1914 ukończył książkę (ogłoszoną w całości dopiero w 1919 roku w Moskwie) pod tytułem *Ekonomia polityczna rentierów: teoria wartości i zysku szkoły austriackiej* (wyd. po angielsku w 1927 roku pt. *The Economic*

Theory of the Leisure Class). Atakował w niej teorię wartości marginalistów, zwłaszcza Böhm-Bawerka i bronił Marksowskiej doktryny ekonomicznej. Usiłował wykazać – zgodnie z tytułem – że austriacka szkoła ekonomiczna jest ideologicznym wyrazem świadomości bezproduktywnej burżuazji żyjącej z dywidend; co do obrony Marksa, nie było tam niczego nowego w stosunku do wcześniejszej krytyki Hilferdinga. Deportowany w czasie wojny do Szwajcarii, pracował tam nad ekonomiczną teorią imperializmu. W tym czasie doszło do sporów z Leninem; Bucharin bowiem wyznawał „luksemburgistyczne" błędy w kwestii narodowej i chłopskiej: opierając się na klasycznych marksistowskich schematach wierzył, że kwestia narodowa traci coraz bardziej na znaczeniu i że nie wolno zanieczyszczać czysto klasowej polityki socjalistycznej hasłami samostanowienia narodowego, które tak czy owak są utopijne, a zresztą z marksizmem sprzeczne. Podobnie sprzeciwiał się temu, by partia odwoływała się do poparcia chłopstwa w rewolucyjnej polityce, skoro marksizm uczy, że drobna gospodarka chłopska tak czy owak skazana jest na zagładę, że więc historycznie chłopi są klasą reakcyjną (miał jednak zdobyć w przyszłości sławę głównie jako rzecznik dokładnie odwrotnego „odchylenia").

W Szwajcarii, a potem w Szwecji pisał Bucharin swoje dzieło pod tytułem *Gospodarka światowa i imperializm*; książka ta, ogłoszona drukiem w całości dopiero w 1918 roku w Piotrogrodzie, była jednak znana w rękopisie Leninowi, który też wiele z niej zaczerpnął pisząc swój *Imperializm*. Bucharin z kolei korzystał obficie z analiz Hilferdinga, ale kładł nacisk na to, że w miarę rozwoju kapitalizmu ekonomiczna rola państwa rośnie coraz bardziej, co prowadzi do nowej formy społecznej – państwowego kapitalizmu, to jest gospodarki regulowanej i planowanej centralnie w skali państwa narodowego. Ewolucja ta będzie podporządkowywać państwu coraz rozleglejsze dziedziny społeczeństwa cywilnego i prowadzić do rosnącego zniewolenia ludzi. Moloch państwowy zdoła wprawdzie zapewnić sobie funkcjonowanie bez kryzysów wewnętrznych, ale kosztem skrajnej etatyzacji całego życia. Jednakże Bucharin odrzucał perspektywę – sugerowaną przez Kautsky'ego i Hilferdinga – „ultraimperialistycznej" fazy rozwoju, to jest globalnego, scentralizowanego organizmu ekonomicznego, który wyeliminuje potrzebę wojen. Twierdził, że kapitalizm państwowy może się udać w skali państwa, lecz nie w skali światowej. Dlatego walka konkurencyjna, anarchia i sytuacje kryzysowe będą nadal trwały, lecz będą przybierać postać coraz bardziej międzynarodową. Stąd również (ten wniosek był zgodny z Leninem, choć jego uzasadnienie nie całkiem zgodne) sprawa rewolucji proletariackiej musi być obecnie rozważana w kontekście międzynarodowej sytuacji.

Nieco później przedmiotem sporu między Leninem i Bucharinem były „półanarchistyczne" błędy młodego teoretyka, który wyobrażał sobie, że proletariat po rewolucji nie będzie potrzebował władzy państwowej (myśl Bucharina była w istocie rzeczy bardzo zbliżona do utopii, którą miał Lenin wyłożyć w 1917 roku w *Państwie i rewolucji*).

Pod koniec 1916 roku Bucharin pojechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie miał zajmować się agitacją na rzecz bolszewickiego stanowiska w kwestii po-

koju i wojny. Tam również prowadził dyskusje z Trockim. Wróciwszy do Rosji po rewolucji lutowej, rychło wszedł do kierownictwa partii i popierał bez zastrzeżeń kurs wyznaczony *Tezami kwietniowymi* Lenina. W czasie decydujących miesięcy przed i po październiku działał głównie w Moskwie jako czołowy organizator i propagandysta bolszewicki. Wkrótce po rewolucji został redaktorem naczelnym „Prawdy", i piastował to ważne stanowisko, obok innych, aż do 1929 roku. Wychodząc z założenia – powszechnie wówczas przyjmowanego – że losy rewolucji rosyjskiej zależą od tego, czy zdoła ona przenieść pożar na zachód, Bucharin gwałtownie przeciwstawił się polityce Lenina separatystycznego pokoju z Niemcami. W czasie dramatycznych pierwszych miesięcy 1918 roku był czołową postacią w grupie tak zwanych lewicowych komunistów, którzy domagali się kontynuacji wojny rewolucyjnej, wbrew trzeźwym sądom Lenina w sprawie technicznych i moralnych zasobów rosyjskiej armii. Gdy jednak pokój został w końcu zawarty, Bucharin stał po stronie Lenina we wszystkich istotnych sprawach gospodarczych i organizacyjnych. Nie popierał lewicowej opozycji, kiedy ta przeciwstawiała się zatrudnianiu „burżuazyjnych" specjalistów i ekspertów w przemyśle oraz organizacji armii na zasadach zawodowej wiedzy i tradycyjnej dyscypliny.

W okresie tak zwanego komunizmu wojennego (była mowa o mylącym charakterze tej nazwy) Bucharin stał się najwybitniejszym rzecznikiem teoretycznym polityki gospodarczej opartej na przymusie, rekwizycjach oraz na nadziei, że nowe państwo zdoła od razu obejść się bez rynku, pieniądza i zbuduje błyskawicznie socjalistyczną produkcję. W latach poprzedzających NEP ogłosił on, oprócz dzieła o materializmie historycznym (o którym przyjdzie wspomnieć następnie) dwie książki, uzasadniające politykę gospodarczą partii: *Ekonomika okresu przejściowego* (1920) oraz – wspólnie z Eugeniuszem Preobrażenskim – *ABC komunizmu* (1919). Obie te książki funkcjonowały w Rosji jako adekwatny wyraz bolszewickiej polityki tych lat i miały charakter półoficjalnych dokumentów. Bucharin nie tylko porzucił, podobnie jak Lenin, swoją utopię natychmiastowego obumierania państwa po rewolucji proletariackiej, ale z naciskiem głosił konieczność nie politycznej tylko, lecz ekonomicznej dyktatury proletariatu. Powtarzał swój pogląd na ewolucję „kapitalizmu państwowego" w krajach rozwiniętych (Lenin używał słowa „kapitalizm państwowy" w odniesieniu do prywatnego przemysłu w socjalistycznej Rosji, stąd wynikały pewne nieporozumienia, słowne raczej niż rzeczywiste). Bucharin korzystał z pojęcia „równowagi", które, jego zdaniem, było kluczowe w rozumieniu wszystkich procesów społecznych. Twierdził, że z chwilą, gdy kapitalistyczny system produkcji traci równowagę – czego wyrazem jest proces rewolucyjny z jego nieuchronnie destrukcyjnymi skutkami – jej przywrócenie może się dokonać tylko dzięki zorganizowanej woli nowego państwa. Tym samym aparat państwowy bierze na siebie wszystkie funkcje związane ze społeczną organizacją produkcji, wymiany i rozdziału. Praktycznie oznacza to upaństwowienie wszystkich czynności ekonomicznych, militaryzację pracy i powszechny system racjonowania, a więc uniwersalne zastosowanie przemocy w regulowaniu procesów ekonomicznych. W gospodarce komunistycznej nie

może być mowy o żywiołowym działaniu praw rynku, prawo wartości przestaje działać, podobnie jak wszystkie w ogólności prawa ekonomiczne funkcjonujące niezależnie od ludzkiej woli. Wszystko poddane jest planującej sile państwa, ekonomia polityczna w dawnym znaczeniu nie istnieje. I chociaż organizacja tego społeczeństwa opiera się zasadniczo na gwałcie zarówno w stosunku do chłopów (przymusowe rekwizycje), jak do robotników (militaryzacja pracy), to jednak nie ma w niej, oczywiście, wyzysku klasy robotniczej, gdyż z definicji niepodobieństwem jest, by rządząca klasa sama siebie wyzyskiwała.

Podobnie jak Lenin, Bucharin nie traktował bynajmniej prób oparcia życia ekonomicznego na masowym terrorze jako chwilowej konieczności, ale widział w tym systemie trwałą zasadę socjalistycznej organizacji społeczeństwa. Nie cofał się też bynajmniej przed usprawiedliwianiem wszystkich środków przymusu i uzasadniał ideę militaryzacji pracy (czyli użycie siły policyjnej i wojskowej dla zmuszania całej klasy robotniczej do pracy w warunkach i miejscach dowolnie określanych przez państwo), podobnie jak Trocki w tym samym czasie, trwałymi właściwościami nowego ustroju. Istotnie, skoro rynek ma być zniesiony, a wraz z rynkiem – swobodna sprzedaż siły roboczej i konkurencja między robotnikami, wówczas przymus policyjny staje się jedynym środkiem dystrybucji „ludzkich zasobów". Wyzwolenie od pracy najemnej polega na upowszechnieniu pracy przymusowej. Socjalizm, tym samym, okazuje się – w ujęciu zarówno Trockiego, jak Bucharina z tego okresu – permanentnym obozem pracy.

Trocki, to prawda, zwątpił chwilowo w1920 roku w skuteczność polityki gospodarczej opartej na samym terrorze i proponował zastąpienie rekwizycji zboża podatkiem w naturze; rychło jednak zmienił zdanie, a następnie, w czasie NEP-u był jednym z głównych przeciwników „rozluźnionej" gospodarki opartej na znacznych koncesjach względem chłopstwa i na uznaniu wolnego handlu za główną formę wymiany między miastem a wsią.

Bucharin jednakowoż przeszedł zmianę odwrotną. Idea planowej gospodarki w 1920 roku była jeszcze fantazjowaniem, przemysł Rosji leżał w gruzach, transport ledwo funkcjonował i realny problem polegał na tym, w jaki sposób, doraźnymi środkami uchronić miasta od wymarcia z głodu, nie zaś na tym, jak przejść do komunistycznego millenium. Kiedy Lenin, w obliczu katastrofy, wycofał się wreszcie ze swojej doktryny ekonomicznej i zdecydował się na długi okres koegzystencji z gospodarką chłopską, wolnym handlem produktami rolnymi oraz drobnym przemysłem prywatnym, Bucharin także porzucił dawny program i stał się na następne lata najbardziej wymownym rzecznikiem i ideologiem NEP-u przeciwko Trockiemu, a następnie Zinowiewowi, Kamieniewowi i Preobrażenskiemu. Od 1925 roku był też głównym oparciem Stalina w ideologicznej walce z opozycją. Przyznał, podobnie jak Lenin, że cały program, wyłożony w *Ekonomice okresu przejściowego*, opierał się na złudzeniu (nie liczył wszakże ludzkich ofiar, jakie ów krótki sen przywódców za sobą pociągnął).

Argumenty Bucharina na rzecz powrotu do gospodarki rynkowej – oczywiście przy zachowaniu państwowej własności wielkiego przemysłu i banków –

były głównie natury ekonomicznej, ale okazjonalnie także politycznej. Bucharin przez cały okres NEP-u wypowiadał zresztą w swoich ekonomicznych wywodach stanowisko znacznej większości kierownictwa politycznego, łącznie ze Stalinem.

Główny problem NEP-u polegał na tym, w jaki sposób państwo może wpływać środkami ekonomicznymi na rynek towarowy, aby osiągnąć pożądaną stopę akumulacji i rozwijać przemysł w sytuacji, gdy rolnictwo znajdowało się niemal całkowicie w rękach drobnych posiadaczy. Uzyskanie od chłopów odpowiedniej ilości zboża na warunkach rynkowych zakładało, że przemysł będzie w stanie zaopatrzyć wieś w środki produkcji i konsumpcji odpowiednie do wartości zakupionych produktów rolnych; lecz w warunkach ruiny przemysłowej było to zadanie trudne albo niewykonalne. W przeciwnym wypadku jednak chłopi, którzy nie mieliby co począć z otrzymanymi pieniędzmi, nie mieliby też powodu do sprzedawania swoich wytworów. Ponadto jednak chodziło i o to, w jaki sposób „proletariat" (tj. partia bolszewicka) może utrzymać swoją dominującą pozycję, skoro gospodarka państwowa jest nieustannie na łasce chłopstwa, które w miarę rozwoju rynku będzie umacniać swoje pozycje ekonomiczne i może w końcu zagrozić „dyktaturze proletariatu".

Preobrażenski, który był głównym teoretykiem opozycji przeciwko polityce Bucharina i Stalina w kwestii koncesji na rzecz chłopstwa i uchodził za rzecznika „trockizmu" w sprawach ekonomicznych, rozumował następująco:

Zadaniem głównym państwa socjalistycznego w jego początkowej fazie jest stworzenie potężnej bazy przemysłowej i zagwarantowanie sobie odpowiedniej stopy akumulacji. Sprawie rozwoju przemysłu muszą być podporządkowane wszystkie inne cele ekonomiczne, a z kolei podstawą rozwoju przemysłu musi być przemysł ciężki, produkujący środki wytwarzania. Kapitalistyczna akumulacja pomagała sobie grabieżą kolonii. Państwo socjalistyczne kolonii nie ma i musi oprzeć swoją industrializację na zasobach wewnętrznych. Jednakże przemysł państwowy nie może sam sobie stworzyć dostatecznej bazy dla akumulacji. Musi zatem czerpać środki z gospodarki drobnotowarowej, czyli praktycznie chłopskiej. Prywatna gospodarka chłopska powinna się stać przedmiotem kolonizacji wewnętrznej; Preobrażenski nie wahał się przyznać, że chodzi, w rzeczy samej, o wyzysk chłopa, o wypompowanie maksimum wartości dodatkowej z jego pracy w celu zasilenia inwestycji w przemyśle. Korzystanie z tej „wewnętrznej kolonii" powinno odbywać się nade wszystko przez monopolistyczne ustalanie cen produktów przemysłowych na odpowiednio wysokim poziomie w stosunku do cen płaconych przez państwo za produkty rolne. Potrzebne są ponadto wszystkie inne formy presji ekonomicznej na chłopstwo, by w szybkim czasie przepompować ze wsi ogromne środki na budowę przemysłu. Polityka kierownictwa partii nastawiona jest tymczasem na popieranie akumulacji w drobnotowarowym sektorze i zaniedbuje przemysł, a zwłaszcza przemysł środków produkcji, w imię dobrobytu chłopów. Co więcej, głównymi beneficjentami tej polityki są kułacy, klasa wyzyskiwaczy wiejskich; skoro bowiem polityka ekonomiczna ma na celu pobudzanie wytwórczości rolnej wszelkimi sposobami, bez względu na interes przemysłu,

układ sił klasowych i sam interes dyktatury proletariatu, to jasne jest, że ci chłopi, którzy obiecują największe dostawy zboża towarowego, są też najbardziej faworyzowani w rozdziale kredytów i ułatwień. W ten sposób musi rosnąć w siłę klasa wyzyskiwaczy wiejskich, którzy ekonomicznie na razie, a rychło i politycznie, będą podgryzać korzenie władzy proletariackiej. Między tymi dwiema orientacjami nie może być kompromisu. Kto chce – jak obecna władza – zaspokoić wszystkie żądania ekonomiczne chłopstwa w celu skłonienia go do sprzedaży zboża, musi także podporządkować import temu zadaniu i sprowadzać środki spożycia na użytek chłopów zamiast środków produkcji dla rozbudowy przemysłu. Cały kierunek rozwoju jest w ten sposób skrzywiony na korzyść innych klas niż proletariat, a rezultat grozi upadkiem socjalistycznego państwa.

Preobrażenski i cała „lewicowa opozycja" żądali przy tym, by partia nastawiła się na kolektywizację rolnictwa, nie wyjaśniając wszelako dokładnie, jakimi środkami ten projekt miałby być wykonany.

Rozumowania Trockiego były podobne. Jego zdaniem – jak pisał w 1925 roku – jeśli tempo rozwoju przemysłu państwowego będzie powolniejsze aniżeli tempo rozwoju rolnictwa, restauracja kapitalizmu jest nieuchronna. Potrzebna jest mechanizacja i elektryfikacja rolnictwa w celu jego przyszłego przekształcenia w gałąź państwowego przemysłu – bo tylko w ten sposób socjalizm może usunąć elementy obce w gospodarce i zlikwidować podział klasowy. Jednak tylko rozwinięty odpowiednio przemysł może to zadanie wykonać. W ostatecznym rachunku o zwycięstwie każdej nowej formacji społecznej decyduje jej przewaga w wydajności pracy: socjalizm zwycięży, ponieważ będzie – choć jeszcze nie jest – zdolny osiągnąć większą wydajność i lepszy rozwój sił wytwórczych niż kapitalizm. Sprawa zwycięstwa socjalizmu jest zatem sprawą industrializacji socjalistycznej. Istotnie, socjalizm ma po swojej stronie wszystkie atuty w tym współzawodnictwie: postęp techniki nie jest tu ograniczony żadnymi hamulcami, typowymi dla własności prywatnej, może być upowszechniany natychmiast i bez przeszkód. Centralizacja gospodarki usuwa marnotrawstwo wynikające z konkurencji, osiąga lepsze wskaźniki wydajności dzięki ogólnie stosowanym normom, a przemysł nie jest na łasce kaprysów konsumenta. Lamenty nad tym, że w warunkach standaryzacji i centralizacji praca staje się coraz bardziej monotonna, a inicjatywa ludzka zostaje uśmiercona, są niczym innym, jak reakcyjną próbą cofnięcia się do wytwórczości rzemieślniczej. Zadaniem jest przekształcenie całej ekonomii w „jednolity mechanizm funkcjonujący automatycznie". Jeśli rozwój ma zmierzać w tym kierunku, gospodarka socjalistyczna musi prowadzić nieustanną ofensywę przeciwko elementom kapitalizmu, to jest przeciwko drobnotowarowej gospodarce chłopskiej; poniechanie tej walki oznacza zgodę na restaurację kapitalizmu. Trocki nie posługiwał się wprawdzie wyrażeniami tymi samymi, co Preobrażenski – nie mówił o „obiektywnym prawie akumulacji socjalistycznej", które polega na wyciskaniu z chłopów maksimum wartości dodatkowej dla potrzeb inwestycji przemysłowych – jednak jego apele do ofensywy gospodarki socjalistycznej przeciwko elementom kapitalizmu sprowadzały się do tej samej idei.

Opozycja oskarżała Bucharina, że w gruncie rzeczy reprezentuje interesy bogacącego się kułactwa i szykuje „przewrót thermidoriański", że jego polityka zwiększa nieustannie względny ciężar elementów kapitalistycznych w gospodarce i wzmacnia wrogie klasy. Stalin, Bucharin i ich zwolennicy z kolei oskarżali opozycję, że głosi niewykonalne hasła „superindustrializacji", że chce całe chłopstwo – w szczególności średnich chłopów, nie tylko kułaków – obrócić przeciwko władzy sowieckiej i w ten sposób podważyć „sojusz proletariatu z biednym i średnim chłopstwem" – święty nakaz Lenina i warunek istnienia państwa sowieckiego. Opozycja domagała się nieustannego „ograniczania" kapitalistycznych elementów w gospodarce, nie wyjaśniała jednakże, co należy zrobić w wypadku, gdy rosnąca presja, choćby tylko ekonomiczna, państwa odbierze chłopom bodźce do produkcji i w jaki sposób, inaczej niż przez powrót do przymusu policyjnego, państwo będzie wówczas w stanie zapewnić sobie zarówno produkcję, jak dostawy zboża.

Doktryna Bucharina, popierana przez Stalina, zakładała, że generalna wojna z chłopstwem ze strony państwa sowieckiego byłaby zarówno nieskuteczna ekonomicznie, jak zgubna politycznie i że epoka „komunizmu wojennego" dostarczyla w tym względzie dość dowodów. Rozwój ekonomiczny kraju powinien się oprzeć nie na maksymalnej eksploatacji chłopstwa, lecz na utrzymywaniu więzi między gospodarką państwową a chłopską (a tym samym między klasą robotniczą a chłopami) za pośrednictwem rynku i wymiany. Szybkość akumulacji zależy od sprawności i szybkości cyrkulacji i w tę dziedzinę trzeba skierować wysiłki. Kiedy zabiera się chłopu – przymusem fizycznym czy ekonomicznym – wszystkie jego nadwyżki, chłop po prostu nie ma powodu produkować więcej, niż sam zjada; przymus wobec chłopstwa jest więc sprzeczny z oczywistymi interesami państwa i proletariatu. Nie ma innego sposobu na pobudzanie produkcji rolnej, jak zainteresowanie materialne producentów. Prawda, że kułacy zyskują na tym systemie. Jednakże dzięki rozwojowi spółdzielczości handlowej będzie można wciągnąć całe chłopstwo, również kułaków, w system, który pod kontrolą państwa ostatecznie będzie przyczyniał się do ogólnego wzrostu gospodarczego.

Rozwój przemysłu zależy od rynku chłopskiego, akumulacja w rolnictwie oznacza zwiększony popyt na produkty przemysłowe. Dlatego jest w interesie całego kraju, aby chłop, to jest wszystkie warstwy chłopstwa, mogły akumulować. Stąd hasło, które Bucharin rzucił w 1925 roku i które potem wielokrotnie cytowano jako jaskrawy dowód jego zaprzaństwa: „bogaćcie się!" Polityka systematycznej walki z zamożnym chłopstwem i rozniecanie walki klasowej na wsi prowadzić będzie do ruiny nie tylko wieś, ale całą ekonomikę kraju. Pomoc dla ubogiego chłopstwa i robotników rolnych nie może zatem opierać się na rujnowaniu kułaków, ale na tym, żeby państwo używało zasoby, przez kułaków nagromadzone, dla wspierania biednych. W tym celu jednak musi ono zezwolić na akumulację w gospodarce rolnej. Spółdzielczość spożywców i zbytu same, drogą naturalnego rozwoju, doprowadzą z czasem do rozwoju spółdzielczości produkcyjnej. Propozycje trockistów tymczasem prowadzą nieuchronnie do klęski ekonomicznej zarówno w rolnictwie, jak w

przemyśle, a przy tym musiałyby, gdyby zostały zrealizowane, zwrócić przeciwko państwu i klasie robotniczej całą wieś, czyli praktycznie zniszczyć dyktaturę proletariatu. Co więcej, sztuczne podwyższanie cen produktów przemysłowych w imię eksploatacji wsi, jak proponowali Preobrażenski i Piatakow, musi ugodzić nie tylko w chłopów, ale w równym stopniu w robotników, ponieważ większość tych produktów ostatecznie spożywana jest przez miasta. Co się zaś tyczy ataków opozycji na degenerację biurokratyczną w rządzącym aparacie, to niebezpieczeństwo biurokratyzacji istnieje wprawdzie, ale byłoby ono ustokrotnione, gdyby zastosować zalecenia opozycji w polityce względem chłopów: powrót do metod komunizmu wojennego wymagałby stworzenia całej klasy uprzywilejowanych funkcjonariuszy, którzy zajmowaliby się głównie stosowaniem przymusu względem wsi i ten olbrzymi aparat byłby w dodatku znacznie kosztowniejszy, niż wszystkie straty wynikające obecnie z produkcji rolnej niezorganizowanej. Radą na biurokrację jest zachęcanie ludności do tworzenia różnych form dobrowolnej organizacji społecznej w różnych dziedzinach życia; lewica, atakując biurokratyzm istniejącego aparatu proponuje zatem lekarstwo o wiele gorsze niż choroba.

W walce z opozycją „lewicową" Bucharin nie proponował bynajmniej żadnych kroków, które miałyby doprowadzić do rozszerzenia demokratycznych zasad w państwie lub w partii. Przeciwnie, atakował Trockiego, Zinowiewa i Kamieniewa jako „rozbijaczy", którzy naruszają jedność partii i żądają wolności frakcji. A jednak, przypomniał, jest to abecadło leninizmu, iż dyktatura proletariatu zakłada istnienie jednej tylko partii rządzącej i że partia ta ma być zjednoczona, to znaczy wyklucza swobodę frakcji. Wolność frakcji to naturalna droga do tworzenia odrębnych partii. Wszyscy opozycjoniści doskonale o tym wiedzieli do niedawna, a ich nagłe przedzierzgnięcie się w demokratów nikogo nie zmyli.

W debacie o industrializacji przeciwnicy zarzucali sobie wzajem, oczywiście, że „obiektywnie" ich polityka prowadzi do restauracji kapitalizmu. Wedle Bucharina Preobrażenski proponuje dla socjalizmu tę samą drogę akumulacji, którą szedł kapitalizm, to jest akumulację przez wyzysk i ruinę drobnej gospodarki; otóż dyktatura proletariatu zostanie zniszczona, jeśli jej podstawa – sojusz z chłopstwem, nade wszystko z chłopstwem średnim – zostanie poderwana; tymczasem pomysł „wewnętrznej kolonizacji" godzi nie tylko w kułaków, ale w całą wieś, choćby dlatego, że w sprawach stosunku między cenami produktów rolnych i przemysłowych wszystkie warstwy chłopstwa mają ten sam interes. Lewica oskarżała z kolei Bucharina i Stalina, że ich polityka prowadzi do nieustannego wzrostu siły ekonomicznej prywatnych właścicieli, zwłaszcza kułaków i że przemysł socjalistyczny, a z nim klasa robotnicza, krok za krokiem osłabiają swoje pozycje, co nie może się skończyć niczym innym, jak likwidacją dyktatury proletariatu. Opozycja uważała produkcję przemysłową, zwłaszcza przemysł ciężki, za główną dźwignię rozwoju socjalistycznego. Bucharin twierdził, że główną dźwignią jest wymiana towarowa między miastem a wsią, że produkcja nie jest w ogólności celem samym w sobie, lecz środkiem dla konsumpcji i że opozycja powtarza doktrynę Tugan-Baranow-

skiego, który sądził (w odniesieniu do gospodarki kapitalistycznej), że możliwy jest system ekonomiczny, gdzie produkcja nieograniczenie tworzy sobie rynek dla siebie, bez względu na rozmiary spożycia. Utrzymywał, że w obecnych warunkach akumulacja na wsi bynajmniej nie jest przeciwna interesom klasy robotniczej, ale zbiega się z nimi. Opozycja replikowała, że nie może być nigdy identyczności interesów między wyzyskiwanymi a wyzyskiwaczami, ponieważ zaś kułak z definicji jest wyzyskiwaczem, tedy pomaganie mu w akumulacji jest karmieniem wroga klasowego.

W ten sposób ukształtowały się jak gdyby dwa warianty bolszewizmu, oba, rzecz jasna, powołujące się nieustannie na cytaty z Lenina. Lenin mówił o konieczności przymierza z chłopstwem średnim, lecz mówił także o niebezpieczeństwie kułactwa; Bucharin twierdził, z grubsza mówiąc, że nie można niszczyć kułaków nie niszcząc zarazem chłopstwa średniego, opozycja zaś – że nie można wspierać ekonomicznie średniego chłopa, nie wspierając kułactwa; były to właściwie dwa sposoby wyrażenia tej samej prawdy, lecz z odwrotnymi intencjami politycznymi. Opozycja szukała w partii oparcia wśród tych komunistów – a było ich sporo – których oburzał wzrost warstw zamożnych „nepmanów" w obliczu biedy robotników i którzy wierzyli w dawne hasła egalitaryzmu oraz dyktatury proletariatu dosłownie pojętej (dlatego doszło w końcu do przymierza grupy Trocki-Zinowiew z resztkami dawnej opozycji robotniczej). Interesowała ich głównie sprawa władzy, dyktatury oraz produkcji wielkoprzemysłowej jako wyrazu tej władzy; Bucharin zaś był bardziej zainteresowany w efektywnym wzroście dobrobytu i gotów był tolerować klasę materialnie uprzywilejowanych nepmanów, jeśli w wyniku jej aktywności cała ludność, włączając klasę robotniczą, ostatecznie ma się lepiej.

Przez cały czas tej dyskusji, która miała decydować o losach milionów ludzi, Stalin popierał tezy Bucharina, lecz nie angażował się zbyt jednoznacznie, pozwalając raczej Bucharinowi lub Rykowowi wygłaszać odpowiednie deklaracje ideologiczne. Zanotował błąd Bucharina w haśle „bogaćcie się!" (Bucharinowi udało się istotnie, za pomocą tego zwrotu, dotknąć do żywego mentalność wielu komunistów), ale uznał to raczej za błahe przejęzyczenie, nie do porównania z monstrualnymi przestępstwami opozycji. Stalin nigdy się nie zapędzał zbyt daleko w dyskusjach, ale widoczne było, że do 1928 roku nie było różnic w polityce gospodarczej między nim a Bucharinem: Stalin powtarzał tak samo wszystkie Leninowskie prawdy o konieczności trwałego sojuszu z chłopstwem średnim, tak samo atakował „ultralewicowe" hasła opozycji, jej „rewolucyjne awanturnictwo" i horrendalną ideę wewnętrznej kolonizacji kraju. W politycznej i organizacyjnej walce z opozycją był górą nie tylko z racji swojej dominującej pozycji w aparacie, ale także dlatego, że mógł z łatwością wykazywać, do jakiego stopnia wszyscy opozycjoniści gwałcą zasady, za którymi niedawno gardłowali. Nie było, w rzeczy samej, nic łatwiejszego niż dowieść, jak niedawny jest demokratyzm Trockiego. Podobnie, gdy Zinowiew i Trocki jęli knuć wspólny spisek przeciwko sekretarzowi, łatwo było cytować wzajemne obelgi, jakimi dopiero wczoraj obrzucali się dwaj właśnie strąceni oligarchowie (wszakże Zinowiew chciał Trockiego uwięzić, czemu się

Stalin sprzeciwił). Co do demokracji partyjnej, to nikt, doprawdy, z obecnych jej obrońców nie ma się czym chlubić w swojej przeszłości. W ogólności zaś, jak mówił Stalin na XV Zjeździe partii: „Czy towarzyszom z opozycji nie wiadomo, że dla nas, dla bolszewików, formalny demokratyzm to pusty dźwięk, a realne interesy partii – to wszystko" (Przemówienie, 23 XII 1925 r., *Dzieła*, wyd. polskie, t. 7, str. 379). Nieco później Stalin dokładniej zdefiniował, na czym polega demokracja w partii: „Wewnątrzpartyjna demokracja to podniesienie aktywności mas partyjnych i umocnienie jedności partii, wzmocnienie świadomej proletariackiej dyscypliny w partii" (Przemówienie z 13 IV 1926 r., *Dzieła*, t. 8, str. 184). Mimo to Stalin nie posunął się do formuły tak lekkomyślnej, jak „dyktatura partii", przed którą Lenin (a podobnie Bucharin) się nie zawahał. Mówił, przeciwnie, o „dyktaturze proletariatu pod kierownictwem partii". Oskarżał Trockiego (m.in. na posiedzeniu egzekutywy Międzynarodówki 7 XII 1926 r.), że głosząc teorię niemożliwości budowy socjalizmu w jednym kraju wzywa partię do oddania władzy.

Historycy trockistowscy po dziś dzień z żalem przeżuwają wypadki tych lat snując rozmyślania nad tym, w jaki sposób Trocki mógł jednak uniknąć różnych błędnych posunięć i z pomocą takiej czy innej kombinacji politycznej i sojuszu wrócić do władzy. Nie wydaje się wszelako, by kiedykolwiek po 1923 roku taka możliwość realnie istniała. Trocki mógł był wprawdzie odpowiednio wcześniej posłużyć się publicznie Leninowskim „testamentem" przeciw Stalinowi (czego nie tylko nie uczynił, ale co sobie później sam uniemożliwił, gdy zdezawuował tekst „testamentu" ogłoszony za granicą). Nie było niepodobieństwem, być może, odsunięcie Stalina od władzy w 1924 roku, ale Trocki z pewnością nie skorzystałby na tym wiele, gdyż był dostatecznie znienawidzony przez pozostałych przywódców; ci zgłosili się doń z propozycją wspólnego spisku dopiero, gdy sami zostali wyeliminowani z władzy.

Faktyczna polityka gospodarcza i podatkowa w epoce NEP-u nie była zresztą niezmienna i zmierzała w kierunku stopniowego zaostrzenia nacisków na chłopstwo. Obok Bucharina rzecznikami NEP-u w kierownictwie partii byli Rykow, który objął po Leninie stanowisko premiera, oraz Tomski, kierujący związkami zawodowymi. Obaj byli działaczami bolszewickimi stojącymi na własnych nogach, bynajmniej nie marionetkami Stalina; Stalin wcześnie jednak dobrał sobie do kierownictwa ludzi, którzy niczego sami przez się nie reprezentowali i okazywali mu posłuch nieograniczony (jak Mołotow, Woroszyłow, Kalinin, Kaganowicz). Niepewność i niejasność w polityce ekonomicznej (ostatecznie również entuzjaści NEP-u nie mogli wyrzec się całkowicie idei „walki klasowej na wsi") doprowadziły w końcu do ślepego zaułka, z którego nie było dobrego wyjścia. W 1925 roku poczynione zostały znaczne ustępstwa wobec chłopów, które doprowadziły do zwiększenia produkcji rolnej; mimo to, gdy przyszedł rok 1927, produkcja zbóż jeszcze nie osiągnęła poziomu przedwojennego. Tymczasem industrializacja i urbanizacja stwarzały rosnące zapotrzebowanie na żywność. Małe gospodarstwa miały stosunkowo niewiele zboża na sprzedaż, a kułacy z kolei nie śpieszyli się ze sprzedażą, jeśli nie było czego kupić za uzyskane pieniądze. W wyniku Stalin w 1927 roku postanowił

przejść do ostrzejszych metod – konfiskat i przymusu. Bucharin w pierwszej chwili popierał tę politykę i w ogólności zrewidował swój program, zalecił większą interwencję państwa w stosunki rynkowe, więcej elementów planowania, większe inwestycje w ciężkim przemyśle i w końcu zapowiedział „ofensywę" przeciw kułakowi. Ustępstwa te nie zadowoliły bynajmniej opozycji, ale nie miało to już większego znaczenia, gdyż pozycje „lewicy" były tak czy owak zniszczone. Natomiast zwiększony nacisk ekonomiczny i administracyjny na chłopów doprowadził do drastycznego spadku dostaw i pogorszył znacznie sytuację żywnościową, która i tak była niedobra. Stalin coraz więcej mówił o niebezpieczeństwie kułackim, o umacnianiu się wroga klasowego, ale w lutym 1928 roku zapewniał ciągle, że wszystkie pogłoski o likwidacji NEP-u i rozkułaczaniu to gadanina kontrrewolucyjna. W niespełna cztery miesiące później ogłosił wszelako, że już „dojrzały warunki" do masowego organizowania kołchozów. W lipcu tegoż roku na plenum KC powtórzył wszystkie, do tej pory gwałtownie atakowane, tezy Preobrażenskiego: Rosja może się industrializować tylko w oparciu o akumulację wewnętrzną; nie ma innej drogi rozwoju, jak takie ustalenie cen, które zmusi chłopstwo do przepłacania za towary przemysłowe; w ten sposób ściągać się będzie daninę na rzecz przemysłu. Nadal jednak zapewniał, że drobna gospodarka chłopska jest na razie koniecznością i podtrzymywał hasło „trwałego sojuszu ze średniakiem". Tymczasem jednak Bucharin, Rykow i Tomski zbuntowali się przeciw nowej polityce, w związku z czym Stalin stwierdził, że uformowała się nowa „grupa prawicowa", o czym ze smutkiem poinformował najpierw Biuro Polityczne na początku 1929 roku, a rychło całą ludzkość (w poprzednich przemówieniach z jesieni 1928 roku atakował „niebezpieczeństwo prawicowe", lecz zapewniał o jedności w Biurze Politycznym). Prawicowe odchylenie polegało, jak się okazało, na następujących żądaniach: zwolnić tempo rozwoju przemysłu, folgować kułakom, odsunąć sprawę kołchozów w nieokreśloną przyszłość, wrócić do całkowitej wolności handlu, porzucić „środki nadzwyczajne" przeciwko kułactwu (tj. rekwizycje, areszty, presję policyjną). Rychło miało się także okazać, że „prawicowcy" błędnie oceniają sytuację międzynarodową, nadal wierzą w stabilizację kapitalizmu, nie chcą walczyć z *lewicą* socjaldemokracji.

W tym też czasie, w kilku kolejnych przemówieniach, Stalin sformułował nową zasadę, która także miała stać się przyczynkiem do jego sławy jako teoretyka. Oświadczył mianowicie (po raz pierwszy w lipcu 1928 r.), że w miarę zwycięstw komunizmu walka klasowa zaostrza się coraz bardziej i opór wyzyskiwaczy rośnie nieustannie. Odkrycie to przez następne ćwierć wieku było teoretycznym uzasadnieniem wszystkich represji, rzezi i prześladowań, zarówno w Związku Radzieckim, jak później w podporządkowanych mu krajach.

W ten sposób zaczęła się masowa kolektywizacja rolnictwa sowieckiego – prawdopodobnie największa wojna, jaką kiedykolwiek w historii państwo prowadziło przeciwko własnej ludności (jeżeli pominąć ludobójstwo w Kambodży w latach 1970-tych). Próby stosowania umiarkowanego tylko przymusu nie dały żadnych wyników. Pod koniec 1929 roku Stalin postanowił przejść do

natychmiastowej kolektywizacji. Zaczęła się masowa „likwidacja kułaków jako klasy". Po paru miesiącach, w marcu 1930 roku, widząc katastrofalne wyniki swojej polityki – w szczególności rżnięcie bydła przez chłopów i niszczenie zboża – Stalin przyhamował na chwilę rozpęd i ogłosił artykuł *Zawrót głowy od sukcesów*, w którym krytykował nadmierną gorliwość i pośpiech pewnych funkcjonariuszy partyjnych oraz naruszanie przez nich „zasady dobrowolności" przy organizowaniu kołchozów. Artykul spowodował niepewność w aparacie partyjnym i policyjnym, w wyniku czego nastąpiła hurtowa samolikwidacja kołchozów; okazalo się, że wyjścia już nie ma. Powrócono natychmiast do polityki masowej kolektywizacji. Nastąpiło piekło. Setki tysięcy, a wreszcie miliony chłopów dowolnie kwalifikowanych jako „kułacy" wywożono na Syberię lub do innych pustkowi kraju, rozpaczliwe bunty na wsi dławiła krwawo armia i policja, nieopisany chaos, nieszczęście i głód spadły na kraj. Niekiedy deportowano całe wsie, całe wsie wymierały z głodu; w pośpiesznie organizowanych deportacjach masy ludzi ginęły z zimna, nędzy i terroru, półtrupy ludzkie snuły się po kraju daremnie błagając litości, notowano wypadki ludożerstwa. Rychło, aby uniknąć ucieczek wygłodniałych chłopów do miast, wprowadzono system paszportów, bez których nikt nie miał prawa, pod groźbą więzienia, wydalać się ze swego miejsca zamieszkania. Chlopom paszportów nie wydawano, wskutek czego stworzyli oni masę pańszczyźnianych poddanych, przykutych do gleby na najgorszych feudalnych warunkach (system ten nie został zniesiony do lat 70-tych). Obozy koncentracyjne zapełniły się nowymi masami więźniów skazanych na katorżniczą pracę. Cały ten proces niszczenia chlopstwa i przymusowego zapędzania go do kolektywnych gospodarstw mial na celu wyciśnięcie z ludności niewolniczej pracy, którą należalo zużyć na rozwój przemysłu. Rezultatem bezpośrednim był upadek rolnictwa sowieckiego, upadek, z którego nie podniosło się ono do dziś, mimo niezliczonych reorganizacji i reform. W chwili śmierci Stalina, prawie ćwierć wieku po rozpoczęciu masowej kolektywizacji, produkcja zbóż na głowę ludności była nadal niższa niż w 1913 roku, ale przez prawie cały czas, mimo nędzy i głodu, duże ilości produktów rolnych eksportowano, gdzie się dało, aby zasilić przemysl. Groza i okrucieństwo tych lat nie dają się opisać nawet liczbami zniszczonych istnień ludzkich (Robert Conquest, autor historycznego studium o tej epoce oblicza, że głód na Ukrainie pochłonął 6-7 milionów ofiar; drugie tyle wyginęło w procesie rozkułaczania).

Istnieje często spotykany pogląd, iż „nowy kurs" Stalina i przymusowa kolektywizacja były niczym innym, jak przejęciem programu Trockiego i Preobrażenskiego, po uprzednim zniszczeniu ich autorów. To właśnie zarzucał Stalinowi Bucharin od początku konfliktu. Tak również rozumieli sprawę liczni działacze dawnej opozycji, którzy skorzystali z okazji, by prosić Stalina o łaskę na tej zasadzie, iż podstawowe różnice między opozycją i kierownictwem znikły (tak m.in. Radek) i w ten sposób zapewnili sobie kilka lat pracy, chociaż nie uchronili się przed ostatecznym zniszczeniem. Ten sam pogląd spotkać można u wielu marksistów analizujących te wydarzenia (np. Lukács; później Roy Miedwiediew). Trocki (który już jesienią 1926 roku został usunięty z

Biura Politycznego, w rok później z partii, na początku 1928 r. deportowany do Ałma-Aty, a po roku wywieziony, za zgodą rządu tureckiego, do Turcji), nie zgadzał się na takie utożsamienie. Owszem, pisał, biurokracja stalinowska była zmuszona pod naciskiem opozycji i mas przyjąć hasła lewicy, ale wprowadziła je w życie w sposób biurokratyczny i awanturniczy. Opozycja nalegała na kolektywizację, ale nie drogą masowego przymusu; proponowała ograniczać i zwalczać kułactwo „środkami ekonomicznymi". Ten sam punkt widzenia powtarzać mieli potem wszyscy wyznawcy Trockiego.

Argumenty trockistów w tej sprawie są jednak bardzo słabe. Prawdą jest, że Trocki nigdy nie mówił o przymusowej kolektywizacji. Ale również Stalin o niej nie mówił. Ktokolwiek znałby historię tych lat tylko na podstawie przemówień i artykułów Stalina, powinien dojść do wniosku, że chłopi masowo garnęli się do „lepszego życia" w kołchozach, że „rewolucja z góry" spotkała się z niebywałym entuzjazmem wsi, a represje spotkały tylko garstkę niepoprawnych sabotażystów, wrogów ludu pracującego i władzy, która nieomylnie wyrażała tego ludu interesy. Sprawa polega na tym, że Stalin istotnie wprowadził w czyn program opozycji w jedynie możliwy sposób. Opozycja nie proponowała żadnych innych środków ekonomicznych, które nie byłyby zastosowane już przed kolektywizacją. Wszystko, co było możliwe do zrobienia za pomocą podatków, cen i umiarkowanego terroru, zostało zrobione w ciągu dwóch lat poprzednich: zrobione z nadwyżką, która już doprowadziła do spadku dostaw zboża i groziła dalszymi klęskami. Żadne dodatkowe środki ekonomiczne nie istniały i były tylko dwie drogi wyjścia: albo cofnąć się do pełnego NEP-u i zezwolić na wolny handel, zapewniając sobie produkcję rolną i dostawy zbóż na zasadach rynkowych, albo kontynuować konsekwentnie rozpoczęty kurs i zlikwidować prywatną gospodarkę chłopską oraz całą klasę za pomocą masowego terroru policyjno-wojskowego. Stalin, który obrał tę drugą możliwość, zastosował jedynie możliwe środki dla urzeczywistnienia żądań „lewicy".

Dlaczego tak się stało? Pierwsza droga nie była bynajmniej zamknięta przez żadne „prawa historyczne" i nie można mówić o fatalnej nieuchronności tego kierunku rozwoju. Jednakże działała już pewna logika ustroju, która pchała silnie w kierunku takich właśnie rozwiązań, jakie zostały podjęte. Ideologia, na której system sowiecki się wspierał, nieporównanie silniej przemawiała za wprowadzeniem gospodarki terrorystyczno-niewolniczej niż za cofnięciem się ku wolnorynkowym, choćby kontrolowanym przez państwo, mechanizmom. Dopóki znaczna większość ludności żyła we względnej niezależności ekonomicznej od państwa i, co więcej, trzymała samo to państwo w niejakiej zależności od siebie, idea niepodzielnej dyktatury nie mogła się urzeczywistnić w pełni. Jednakże marksistowsko-leninowska doktryna zakładała, że socjalizm może być zbudowany tylko w drodze całkowitej centralizacji władzy zarówno ekonomicznej, jak politycznej; że niszczenie własności prywatnej środków produkcji jest najważniejszym zadaniem ludzkości i głównym obowiązkiem najbardziej postępowego ustroju świata; marksizm obiecywał całkowite zjednoczenie czy też zlanie się społeczeństwa cywilnego z państwem, a to właśnie za pośrednictwem dyktatury proletariatu. Nie było innego środka na taką

jedność, jak likwidacja wszystkich form życia gospodarczego, politycznego i kulturalnego powstałych żywiołowo i zastąpienie ich przymusowymi formami narzuconymi przez państwo. Stalin realizował marksizm-leninizm w jedyny możliwy sposób: utrwalając dyktaturę nad społeczeństwem, czyli po prostu niszcząc więzi społeczne nie upaństwowione i wszystkie klasy, łącznie z klasą robotniczą. Proces ten, oczywiście, był długotrwały. Nie mógł się dokonać bez uprzedniego politycznego zgniecenia samej klasy robotniczej, a wreszcie partii, bez złamania wszystkich możliwych ognisk oporu i bez odebrania proletariatowi wszystkich narzędzi samoobrony. Partia mogła to uczynić właśnie dlatego, że u początków swojej władzy była popierana przez znaczną część proletariatu. Sprawa nie polegała tylko na tym, że (jest to punkt szczególnie silnie zawsze podkreślany przez Deutschera) dawna klasa robotnicza, zaprawiona w bojach i politycznie świadoma, została zdziesiątkowana w wojnie domowej i że w warunkach powojennej ruiny i głodu nieuchronnie przyszła apatia i zmęczenie. Chodzi również o to, że partia wykorzystała okres poparcia proletariatu, aby, po pierwsze, wyławiać systematycznie wszystkie zdolniejsze jednostki z klasy robotniczej, przesuwać je do aparatu politycznego, wyposażać w przywileje i tworzyć z nich nową klasę rządzącą; po wtóre, aby zniszczyć jak najwcześniej wszystkie istniejące formy organizacji klasy robotniczej, w szczególności inne partie socjalistyczne, a następnie związki zawodowe, a także unieruchomić wszystkie materialne środki niezbędne dla takiej organizacji. Wszystko to zostało zrobione wcześnie i dość sprawnie. Klasa robotnicza została w ten sposób sparaliżowana i nie tyle naturalne zmęczenie, ile szybki postęp totalitarnych form władzy uniemożliwił jej potem skuteczną akcję, oprócz rozpaczliwych zrywów. W tym znaczeniu można powiedzieć, że rosyjska klasa robotnicza sama stworzyła swoich satrapów, z jakichkolwiek klas każdy z nich z osobna osobiście się wywodził. Podobnie inteligencja rosyjska przez wiele lat uprawiała nieświadomie dzieło samozniszczenia przez swoje niezdecydowanie i uleganie nieustannym szantażom komunistów.

Tak spełniła się przepowiednia mienszewików, którzy nowy, wspaniały świat, anonsowany przez Trockiego w 1920 roku, przyrównywali do budowania piramid przez faraonów niewolniczego Egiptu. Trocki z wielu powodów nie nadawał się na wykonawcę własnego programu. Stalin stał się Trockim *in actu*.

Nowa polityka oznaczała upadek polityczny Bucharina i jego sprzymierzeńców. W początkowym okresie sporu „prawica" miała jeszcze znaczne pozycje polityczne i stosunkowo rozgałęzione oparcie w partii. Okazało się jednak rychło, że wszystkie jej atuty były niczym w obliczu władzy generalnego sekretarza. „Odchylenie prawicowe" stało się głównym przedmiotem ataku Stalina i jego pomocników. Bucharinowcy – ostatnia opozycja w sowieckiej partii, która walczyła o zasady rządzenia, nie tylko o własne stanowiska – została w ciągu 1929 roku pozbawiona wszystkich pozycji w aparacie władzy; nie wzmocniło to zresztą bynajmniej zniszczonej opozycji „lewicowej"; Stalin ani myślał przywracać im stanowisk, wziął tylko paru do pomniejszych usług (utalentowanego Radka zatrudnił jako piewcę swojej władzy na kilka lat). „Bu-

charinowcy", podobnie jak przed nimi „lewica", nie śmieli odwoływać się do pozapartyjnej opinii (mieli zresztą jeszcze mniej ku temu możliwości). Nie śmieli nawet organizować aktywności frakcyjnej: dopiero co przecież, w walce z Trockim i Zinowiewem, rzucali gromy na frakcjonistów i wygłaszali mowy o jedności partii. Nikt z przywódców opozycji, ani „lewicy" ani „prawicy", nie zakwestionował władzy jednopartyjnej. Wszyscy byli więźniami własnej doktryny i własnej przeszłości; wszyscy uczestniczyli aktywnie w budowaniu mechanizmu przemocy, który ich zmiażdżył. Beznadziejna próba porozumienia się Bucharina z Kamieniewem była już żałosnym epilogiem jego kariery. Odchyleńcy w końcu, w listopadzie 1929 roku wyrazili publiczną skruchę, lecz i to nie uratowało ich od zguby. Zwycięstwo Stalina było kompletne. Koniec opozycji bucharinowskiej był zarazem ostatecznym utrwaleniem jedynowładztwa w partii i w kraju. 50-lecie Stalina w grudniu 1929 roku świętowane było jak wielkie wydarzenie historyczne i uchodzi ono za początek właściwego „kultu jednostki". Spełniły się prorocze słowa Trockiego z 1903 roku: władza partii stała się władzą Komitetu Centralnego, aby przeobrazić się w osobistą tyranię wodza.

Udana próba zniszczenia sowieckiego chłopstwa (tj. trzech czwartych społeczeństwa) była zarazem klęską nie tylko ekonomiczną, ale moralną wszystkich pozostałych jego części. Dziesiątki milionów zostały zapędzone do statusu półniewolników; ale miliony musiały brać udział w tym procesie jako rzecznicy przemocy. Cała partia stała się organizacją oprawców; nie było już niewinnych i wszyscy komuniści stali się wspólnikami gwałtu popełnionego na społeczeństwie. W ten sposób również osiągnięta została nowa forma jedności moralnej partii, która weszła na drogę bez odwrotu.

Zbiegło się z tym procesem systematyczne niszczenie resztek niezależnej kultury sowieckiej i inteligencji; ustrój wchodził w fazę doskonałej krystalizacji.

Osobiste losy Bucharina od jego upadku do sądowego mordu w 1938 roku nie miały już znaczenia ani dla dziejów Związku Radzieckiego, ani dla dziejów marksizmu. Odsunięty od władzy, pracował przez jakiś czas w komórce badawczej Rady Ekonomicznej i od czasu do czasu publikował artykuły, w których – jak wykazuje autor doskonałej monografii, Stephen Cohen – usiłował przemycać w mglistej formie taką czy ową krytyczną nutę. Był nadal członkiem Komitetu Centralnego i po nowej skrusze publicznej został w 1934 roku redaktorem dziennika „Izwiestia". Wygłosił stosunkowo, jak na owe czasy, „liberalną" mowę na zjeździe pisarzy w sierpniu 1934 roku i został mianowany przewodniczącym komisji, która opracowywała projekt konstytucji. Konstytucja radziecka, do 1977 r. obowiązująca, jest głównie, a może całkowicie, jego tekstem. Aresztowany w lutym 1937 r. został skazany na śmierć w ostatnim z serii publicznych monstrualnych procesów. Autor wspomnianej monografii nazywa go „ostatnim bolszewikiem". Poprawność tego określenia zależy od definicji terminu „bolszewik". Jest ono na miejscu, jeśli przez „bolszewików" rozumieć tych, którzy przyjmowali wszystkie zasady nowego ustroju – niczym nieograniczoną władzę jednej partii, „jedność" wewnątrz partii, mono-

pol jednej ideologii, dyktaturę ekonomiczną państwa – a zarazem wierzyli, że w ramach tych zasad można zachować wartości, które bolszewicy w walce o władzę obiecywali: rządy „ludu pracującego" lub choćby proletariatu, rozkwit kultury, swobodę kultywowania tradycji narodowych, szacunek dla nauki i sztuki oraz uniknąć despotyzmu oligarchicznego czy jednoosobowego i terrorystycznych metod rządzenia. W tym sensie jednak bolszewikami byliby po prostu ludzie niekonsekwentni i niezdolni do wyciągania wniosków z własnych założeń. Jeśli jednak bolszewicka ideologia włącza nie tylko ogólne deklaracje, ale także gotowa jest uznać nieuchronne konsekwencje swoich zasad, wówczas Stalin był istotnie, jak się chwalił, najbardziej konsekwentnym bolszewikiem i leninowcem.

Rozdział II

SPORY TEORETYCZNE W MARKSIZMIE SOWIECKIM LAT DWUDZIESTYCH

1. Ogólna sytuacja umysłowa

Jak wspomniano, epoka NEP-u, to jest lata 1921-29, nie była bynajmniej wiekiem swobody, a tym mniej – wzrastającej swobody w kulturze. Przeciwnie, presja zmierzająca do zniszczenia niezależnej filozofii, literatury i sztuki, a także nauk humanistycznych, miała stałą tendencję rosnącą. Niemniej, również w tych dziedzinach lata kolektywizacji stanowią granicę istotną, a można by ją opisać następująco. W literaturze i sztukach epoki NEP-u nie było możliwe wypowiadanie treści antysowieckich, a od pisarzy czy artystów żądano lojalności względem ustroju. Niemniej w tych granicach możliwe były, i faktycznie obecne, różne kierunki w sztuce, żaden kanon artystyczny nie obowiązywał, dopuszczalne było „eksperymentowanie"; bezpośrednie sławienie ustroju czy wodzów nie było warunkiem, bez którego artysta nie mógł dzieł swoich przekazywać publiczności. W filozofii obowiązywał marksizm, ale marksizm nie był jeszcze skodyfikowany i wcale nie było oczywiste dla wszystkich, co jest albo nie jest „prawdziwym" marksizmem; trwały zatem kłótnie i pracowali marksiści, którzy prawdziwie byli przekonani do doktryny i prawdziwie chcieli odkryć, co jest rzeczywiście z marksizmem zgodne; ponadto filozofowie, choć żadnych dzieł wybitnych nie pozostawili, byli jednak ludźmi o normalnym wykształceniu i myśleli o sprawach filozoficznych niezależnie od tego, czy i jak władza – z którą się utożsamiali – będzie reagować na ich wywody. Przez kilka lat działały prywatne firmy wydawnicze.

W latach 1918-1920 ukazywały się jeszcze w Rosji dzieła niemarksistów: Bierdiajewa, Franka, Łosskiego, Nowgorodcewa, Askołdowa, wychodziły także (bardzo nieliczne) niemarksistowskie periodyki („Myśl i słowo", „Myśl"). Widać stąd fałszywość argumentu, wedle którego późniejsze zwiększone represje były wynikiem szczególnego zagrożenia władzy sowieckiej; albowiem w czasie największego zagrożenia, to jest w epoce wojny domowej, zakres swobody kulturalnej był większy niż potem (podobnie pewne rozluźnienie kulturalne nastąpiło w latach drugiej wojny światowej, gdy losy państwa wisiały na włosku). W 1920 roku katedry filozoficzne na uniwersytetach zostały zlikwidowane, a w 1922 r. wszystkich znanych niemarksistowskich

filozofów (łącznie z wymienionymi właśnie) deportowano z granic państwa.

We wszystkich dziedzinach sztuki lata dwudzieste zaznaczyły się licznymi wartościowymi poczynaniami. Powstały w literaturze dzieła wybitne, pisane przez ludzi, którzy utożsamiali się z rewolucją; ich talent dawał niejako świadectwo autentyzmowi rewolucji; pisał wtedy Babel, młody Fadiejew, Pilniak, Majakowski, Jesienin, Artem Wiesiołyj, Leonow. Ich twórczość ujawnia fakt, że rewolucja nie była zwykłym zamachem stanu, ale eksplozją sił, które społeczeństwo rosyjskie prawdziwie w sobie nosiło. Ogłaszali także swoje utwory pisarze, którzy z władzą sowiecką bynajmniej się nie utożsamili: Pasternak, Achmatowa, Zamiatin. Lata trzydzieste położyły temu wszystkiemu kres. Nie było nawet jasne, czy lepiej było identyfikować się z rewolucją, czy należeć do „burżuazyjnych przeżytków"; wśród pisarzy pierwszej kategorii wielu zostało pomordowanych (jak Babel, Pilniak, Wiesioły), o ile nie popełnili samobójstwa wcześniej (jak Majakowski i Jesienin); z drugiej kategorii niektórzy także zginęli w obozach (jak Mandelsztam), ale niektórzy, mimo udręk i prześladowań, przetrwali (jak Achmatowa i Pasternak) lub udało im się wyemigrować (jak Zamiatinowi). Ci, którzy oddali pióra na usługi państwa i stali się piewcami tyrani (jak Fadiejew, Szołochow, Olesza, Gorki), przeważnie niszczyli zarazem swój talent.

Pierwsze lata po wojnie domowej odznaczały się pewnym dynamizmem kulturalnym we wszystkich dziedzinach. Nazwiska wybitnych reżyserów teatralnych i filmowych z tych lat – Meyerholda, Pudowkina, Eisensteina – pozostały w historii sztuki światowej. Chętnie i bez obawy przyswajano sobie rozmaite nowinki ze świata zachodniego, o ile w mniej lub bardziej mglisty sposób zalatywały awangardą: w psychologii działali zwolennicy Freuda, którzy podkreślali materialistyczny charakter psychoanalizy i jej deterministyczną orientację (należał tu m.in. I.D. Jermakow; sam Trocki objawiał dla freudyzmu życzliwe zainteresowanie). Również Watson ukazał się w rosyjskich przekładach. Nie było jeszcze ideologicznych ataków na nowe teorie w przyrodoznawstwie; teoria względności znalazła życzliwych komentatorów, którzy usiłowali wyjaśnić, że potwierdza ona znakomicie materializm dialektyczny (mianowicie twierdzenie, że czas i przestrzeń są formami istnienia materii). Również tak zwane postępowe prądy w pedagogice cieszyły się powodzeniem, zwłaszcza Dewey (nacisk na „swobodną szkołę" przeciw metodom uczenia opartym na autorytecie i dyscyplinie). Skądinąd rewolucyjne i burzycielskie idee w pedagogice przejawiły się jako teoria „obumierania szkoły" w komunizmie (Wiktor M. Szulgin); w rzeczy samej, nie była niezgodną z doktryną Marksa myśl, że w komunizmie wszystkie instytucje dawnego świata staną się zbędne: stąd wszystko miało „obumierać" – państwo, armia, rodzina, narodowość, szkoła. W naiwności tych krótkotrwałych doktryn objawiał się w komunizmie ów duch „awangardowy", który miał rychło bezpowrotnie rzeczywiście „obumrzeć" – wiara, że oto buduje się nowy świat, w którym skostniałe instytucje i tradycje, dawne świętości i tabu, bożyszcza i kulty, wszystko wali się w gruzy i ustępuje miejsca tryumfującej sile Rozumu; że oto nowy Prome-

teusz – proletariat światowy – zaczął nową epokę humanizmu. Ten patos burzycielski przyciągał również do komunizmu wielu zachodnich intelektualistów z awangardy literackiej czy artystycznej (np. surrealiści francuscy); wydawało się im, że komunizm jest politycznym wcieleniem ich własnej walki przeciw tradycji, „akademizmowi", powadze przeszłości, autorytetom. Cała atmosfera kulturalna w Rosji tych czasów miała pewne cechy wieku dojrzewania, podobnie jak wszystkie epoki rewolucyjne: wiarę, że przyszłość jest bezgranicznie otwarta, że żadne ciężary historii ludzi nie wiążą, że życie jest u początku.

Nowa władza podjęła duży wysiłek, aby zlikwidować analfabetyzm i podnieść ogólny poziom wykształcenia. Szkoły wcześnie zaczęły służyć indoktrynacji ideologicznej, ale zarazem szkolnictwo powszechne i wyższe bardzo się rozrosło. Zakładano pośpiesznie liczne uniwersytety, w większości zresztą nietrwałe; świadczą o tym choćby następujące liczby: przed wojną w państwie rosyjskim było 97 wyższych uczelni, w 1922 roku liczba ta wzrosła do 278, a po czterech latach znowu zmalała do połowy (138 w roku 1926). Jednocześnie zakładano tak zwane rabfaki, to jest zakłady, w których robotnicy mieli w przyspieszonym tempie zdobywać wykształcenie umożliwiające wyższe studia. W ogólności polityka w szkolnictwie za czasów, kiedy Łunaczarski nią rządził, miała zrazu cele ograniczone. Nie można było po prostu usunąć za jednym zamachem wszystkich „burżuazyjnych" uczonych z instytucji naukowych i szkolnictwa wyższego, gdyż oznaczałoby to praktycznie likwidację całej nauki i wykształcenia. Uniwersytety od początku były poddane większym naciskom politycznym aniżeli instytuty naukowe i Akademia Nauk (do dziś zresztą ta różnica jest widoczna; praca naukowa w instytucjach, które nie zajmują się nauczaniem młodzieży, jest z oczywistych powodów nieco mniej kontrolowana). Akademia Nauk w latach 20-tych przechowała znaczny stopień autonomii, podczas gdy uniwersytety utraciły ją wcześnie: powołano ciała kierownicze, w których decydujący głos mieli przedstawiciele Ludowego Komisariatu Oświaty i partyjni działacze z rabfaków. Obsadzano profesury ludźmi politycznie zaufanymi, bez żadnych naukowych kwalifikacji, wprowadzono kryteria klasowe przy przyjmowaniu studentów, aby uniemożliwić naukę młodzieży „burżuazyjnej", to jest dzieciom dawnej inteligencji lub klas średnich. Od początku położono nacisk na „profesjonalizację" uczelni; chodziło o to, aby unicestwić dawny uniwersytet liberalny, ze stosunkowo swobodnym programem i zapobiec powstawaniu inteligencji w dawnym sensie słowa, to jest ludzi, którym zależy nie tylko na znajomości własnego zawodu, ale którzy także mają ambicje uczestnictwa w całości kultury, chcą poszerzać swoje horyzonty umysłowe i mieć własny pogląd na sprawy ogólne. Edukacja „nowej inteligencji" miała być możliwie najbardziej ograniczona do ściśle zawodowych umiejętności. Bardzo wcześnie w sowieckim systemie wychowawczym utrwaliły się zasady, które miały przetrwać do dziś; naciski polityczne działały z różną siłą w różnych dziedzinach wiedzy. W pierwszym okresie nie było ich prawie w naukach przyrodniczych (jeśli chodzi o treść nauki), a w naukach humanistycznych najsilniej przejawiały się w dziedzinach ważnych „ideologicznie", a więc w filozofii, socjologii, prawie, historii najnowszej. Natomiast w ciągu lat 20-tych uka-

zywały się dzieła z zakresu historii starożytnej, bizantyjskiej lub dawnej historii Rosji pisane przez niemarksistów.

Co do nierosyjskich ludów państwa sowieckiego, to chociaż ich „prawo do samookreślenia" stało się rychło, jak Lenin trafnie przewidywał, świstkiem papieru, to jednak i one skorzystały na ogólnej demokratyzacji szkolnictwa; upowszechniono szkoły w językach narodowych, a tendencja do rusyfikacji nie była z początku istotna. W sumie, chociaż ogólny poziom nauki nieuchronnie obniżył się znacznie, to jednak nowy ustrój doprowadził, po raz pierwszy w dziejach Rosji, do rzeczywistego upowszechnienia oświaty.

Uniwersytety, mimo wszystko, przez pierwsze dziesięciolecie władzy sowieckiej, były w znacznym stopniu zdominowane przez starą profesurę, chociaż niektóre wydziały zostały zamknięte lub przerobione całkowicie w duchu nowej doktryny (nade wszystko historia, filozofia i prawo). Aby kształcić własne kadry nauczycielskie i rozwijać ideologicznie „poprawną" wiedzę, władza stworzyła czysto partyjne instytucje: w 1921 r. powstał Instytut Czerwonej Profesury dla przygotowywania komunistów, którzy mieli zastąpić starą inteligencję na uniwersytetach, a wcześniej jeszcze Akademia Komunistyczna w Moskwie; obu instytucjom patronował Bucharin przez cały czas swojej władzy; obie też przechodziły kilkakrotne czystki w celu usunięcia „lewicowych" lub „prawicowych" odchyleńców; zostały zlikwidowane dopiero wtedy, gdy partia panowała całkowicie we wszystkich instytucjach naukowych i nie potrzebowała już osobnej pepiniery dla obsadzania ich swoimi ludźmi. Powołano także do życia Instytut Marksa-Engelsa, który zajmował się studiami nad historią marksizmu i rozpoczął doskonałą krytyczną edycję dzieł Marksa i Engelsa (tzw. MEGA); kierował nim Dawid Riazanow, który w latach 30-tych, jak prawie wszyscy wykształceni marksiści, został usunięty ze swego stanowiska i prawdopodobnie zginął w ogólnej rzezi (choć niektórzy twierdzą, iż umarł własną śmiercią w Saratowie w 1938 roku).

Główną postacią w marksistowskiej historiografii tych lat był Michaił N. Pokrowski, wybitny historyk zaprzyjaźniony z Bucharinem. Przez kilka lat był on zarazem zastępcą Łunaczarskiego w Komisariacie Oświaty i pierwszym szefem Instytutu Czerwonej Profesury. Pokrowski uprawiał historiografię w klasycznie marksistowskim stylu, to jest usiłował wykazać, że generalne założenia marksizmu – decydująca rola postępu technicznego i konfliktów klasowych, podrzędne znaczenie indywidualności w procesach dziejowych, zasadniczo te same schematy ewolucji w dziejach wszystkich narodów – są wybornie potwierdzone przez wszystkie szczegółowe analizy. Był on między innymi autorem historii Rosji bardzo przez Lenina chwalonej. W późniejszych latach, kiedy „pokrowszczyzna" została pośmiertnie napiętnowana (sam Pokrowski zdołał umrzeć w 1932 roku, przed wielkimi czystkami), zarzucano mu między innymi, że przeczy „obiektywności" nauki historycznej; istotnie był on autorem powiedzenia, często cytowanego, iż historia to nic innego, jak polityka projektowana wstecz. W rzeczywistości jednak Pokrowski był historykiem autentycznym, trzymającym się reguł naukowego warsztatu, w przeciwieństwie do partyjnych obrońców „naukowej obiektywności"; potępiono jego

szkołę głównie w związku z rosnącym nacjonalistycznym charakterem ideologii państwowej i kultem Stalina jako najwyższego autorytetu w sprawach historycznych (naprawdę istotne zarzuty względem Pokrowskiego polegały na tym, iż jego dzieła odznaczają się „brakiem patriotyzmu" oraz „niedocenianiem" Lenina i Stalina w badaniach historycznych). Pokrowski istotnie nie gloryfikował ani podbojów imperialnych Rosji carskiej (jak należało czynić w późniejszych latach), ani nie sławił wyższości i wyjątkowości narodu rosyjskiego.

Historia partii była, oczywiście, od samego początku dziedziną ściśle kontrolowaną politycznie. Mimo to, przez długie lata – a właściwie do 1938 roku, to jest do publikacji *Krótkiego kursu* – nie było jednego obowiązującego kanonu, a dopóki trwały walki frakcyjne, każda frakcja przedstawiała historię partii w sposób dla siebie najkorzystniejszy. Własną interpretację rewolucji ogłosił Trocki, inną – Zinowiew. Ukazywały się także różne podręczniki, pisane, oczywiście, tylko przez działaczy lub historyków partyjnych, lecz niezupełnie takie same (m.in. książki A.S. Bubnowa, W.I. Newskiego, N.N. Popowa). Największym uznaniem cieszył się podręcznik E. Jarosławskiego, wydany po raz pierwszy w 1923 roku, a potem wielokrotnie zmieniany stosownie do różnych kolei walk politycznych w partii. Również ten podręcznik (zastąpiony następnie przez dzieło zbiorowe pod redakcją tegoż Jarosławskiego) okazał się w końcu, mimo wszystich wysiłków autora, nie wolny od „poważnych błędów", czyli nie dość panegiryczny pod adresem Stalina. W rzeczy samej historia partii wcześniej niż inne dziedziny wiedzy została zdegradowana do roli czysto politycznego narzędzia. Podręczniki historii partii były od początku niczym innym, jak podręcznikami samochwalstwa. Jednak w latach 30-tych wartościowe materiały z tej dziedziny publikowane były również, głównie w postaci wspomnień i przyczynków ogłaszanych w pismach specjalnych.

W zakresie teorii państwa i prawa najbardziej znanym teoretykiem sowieckim lat 20-tych był Eugeniusz B. Paszukanis (1890-1938), który także, jak tylu innych, miał zginąć następnie w czasie wielkiej czystki. Paszukanis kierował wydziałem nauk prawniczych w Akademii Komunistycznej, a jego dzieło *Ogólna teoria prawa i marksizm* (wydane także w przekładzie niemieckim w 1929 roku) uchodzi za charakterystyczny produkt rewolucyjnej ideologii sowieckiej tego okresu. Paszukanis twierdził, że nie tylko poszczególne, zmieniające się systemy norm prawnych, ale sama forma prawa, to jest zjawisko prawa w całości, jest wytworem fetyszystycznego charakteru stosunków społecznych i należy dlatego, w swojej rozwiniętej postaci, do historycznych przejawów epoki produkcji towarowej. Prawo powstało jako instrument regulacji wymiany towarowej i rozciągnęło się następnie na inne sfery stosunków międzyludzkich. Jest dlatego zgodne z marksistowską teorią założenie, że w społeczeństwie komunistycznym prawo, podobnie jak państwo i inne wytwory fetyszyzmu towarowego, musi obumrzeć. Prawo sowieckie, aktualnie obowiązujące, samym swoim istnieniem odzwierciedla fakt, że mamy do czynienia z okresem przejściowym, w którym nieuchronnie żyją jeszcze pozostałości kapi-

talistycznej epoki, a klasy nie zostały zniesione. Nie ma czegoś takiego, jak swoiste prawo społeczeństwa komunistycznego, gdyż stosunki międzyludzkie w tym społeczeństwie nie będą w ogóle upośrednione przez kategorie jurysdyczne.

Idea ta, w rzeczy samej, miała silne zakorzenienie w doktrynie Marksa i zgodna była z interpretacją Marksa proponowaną w tych latach przez Lukácsa i Korscha, niezgodna natomiast z teoriami socjaldemokratów (jak Renner lub Kautsky), którzy uważali prawo za trwałe narzędzie regulacji stosunków międzyludzkich. Wynika z filozofii społecznej Marksa istotnie – jak Lukács wywodził w swojej analizie reifikacji – że prawo jest formą zreifikowanego i fetyszystycznego charakteru związków międzyludzkich w społeczeństwie zdominowanym przez wymianę towarową. Kiedy życie społeczne wraca do swojej formy „bezpośredniej", jednostki ludzkie nie muszą już i nawet nie mogą upośredniać swoich stosunków przez narzędzia abstrakcyjnych reguł prawnych; w związkach prawnych, jak Paszukanis podkreślał, osobniki ludzkie zredukowane są do abstrakcyjnych jurysdycznych kategorii. Prawo jest zatem pewną stroną burżuazyjnego społeczeństwa, w którym wszystkie związki międzyludzkie przybierają postać rzeczową, a osobniki występują tylko jako nosiciele bezosobowych sił: wartości wymiennej w procesach ekonomicznych lub abstrakcyjnych reguł prawa w społeczeństwie politycznym.

Podobne konkluzje wyciągał z marksistowskiej teorii inny znany w latach 20-tych sowiecki teoretyk prawa Piotr I. Stuczka. Podkreślał on, że prawo jako takie jest narzędziem walki klasowej i że z tej racji musi ono istnieć tak długo, jak długo trwają antagonizmy klas; prawo społeczeństwa socjalistycznego jest instrumentem służącym do dławienia oporu klas wrogich i niechybnie przestanie być potrzebne w społeczeństwie bezklasowym. Stuczka byl długoletnim funkcjonariuszem sowieckiej policji tajnej i zasiadał we władzach Kominternu jako przedstawiciel Łotwy.

W dziedzinach, które nie były tak czułe politycznie, jak historia partii, a w szczególności w literaturze, kierownicy partii i państwa w większości nie widzieli niczego złego w pewnym pluralizmie kulturalnym, jeśli pozostawał on w granicach ogólnej lojalności względem państwa. Ale Lenin, ani Trocki, ani Bucharin nie zamierzali narzucać literaturze żadnego obowiązującego kanonu. Lenin i Trocki zresztą mieli w tej dziedzinie gusty konwencjonalne i z wyraźną niechęcią odnosili się zarówno do awangardy literackiej, jak do Proletkultu, któremu Bucharin do pewnego stopnia sprzyjał. Trocki, który oglosił wiele artykułów na tematy literackie, wyraźnie twierdzil, że żadnej „kultury proletariackiej" nie ma i nie będzie. Nie ma, ponieważ proletariat, wskutek braku wykształcenia, nie był zdolny do produkcji kulturalnej; nie będzie, ponieważ społeczeństwo socjalistyczne nie będzie tworzyć żadnej kultury partykularnoklasowej, ale podniesie na nowe wyżyny kulturę ogólnoludzką; dyktatura proletariatu jest wszakże tylko przejściową i krótkotrwałą formacją, po której nastąpią wspaniałości ustroju bezklasowego, gdzie powstaną nadludzie, a każdy człowiek będzie zdolny osiągnąć poziom duchowy Arystotelsa, Goethego lub Marksa. Trocki był przeciwnikiem kanonizowania jakichkolwiek stylów

literackich lub ogłaszania pewnych form twórczości za postępowe czy reakcyjne niezależnie od zawartości.

Jakkolwiek narzucenie sztuce i literaturze jednolitej sztampy i zredukowania ich do narzędzi gloryfikacji państwa, partii i Stalina nastąpiło z czasem w wyniku naturalnego rozwoju państwa w kierunku totalitarnym, to jednak sama inteligencja twórcza, a przynajmniej znaczne jej odłamy, przyczyniły się do tego dzieła. W okresie, kiedy różne szkoły literackie i artystyczne rywalizowały ze sobą i były tolerowane przez władzę w granicach ogólnego posłuszeństwa politycznego, prawie każda z nich szukała oparcia w partii i domagała się dla siebie monopolu (w szczególności w literaturze i teatrze). W ten sposób sami twórcy zaakceptowali, a nawet zainicjowali samoniszczycielską zasadę, wedle której władze partyjne i państwowe mają decydować o tym, co jest dozwolone i co zakazane w formach artystycznych. Zniszczenie kultury sowieckiej było w pewnym stopniu dziełem ludzi kultury. Nie we wszystkich dziedzinach było tak samo. Tak, na przykład, rosyjska szkoła formalistyczna, która cieszyła się znacznym uznaniem jako poważny prąd w badaniach humanistycznych prosperowała w latach 20-tych, a kiedy została potępiona, jej uczestnicy (nie bez wyjątków) nie ugięli się przed naciskami politycznymi i policyjnymi i zmuszeni zostali do zamilknięcia. Jest rzeczą godną uwagi, że formaliści rosyjscy w rezultacie swojej nieustępliwości przetrwali w półpodziemiu kulturalnym i w ćwierć wieku później, w epoce względnego rozluźnienia kulturalnego po śmierci Stalina, objawili się znowu jako silny ruch umysłowy, intelektualnie nietknięty (choć, oczywiście, niektórzy z nich zginęli lub powymierali w tym czasie).

W tych samych latach święciła także tryumfy „nowa moralność proletariacka". Sens przemian, które w tej dziedzinie – żywiołowo lub w sposób zaplanowany – się dokonywały, nie był jednoznaczny. Z jednej strony trwała „walka z przesądami burżuazyjnymi" w duchu rewolucyjnej tradycji rosyjskiej, niespecyficznie marksistowskiej; wyraziła się ona między innymi jako rozluźnienie wszystkich form prawnych dotyczących rodziny: małżeństwa i rozwody stały się czystą formalnością, zniesiono wszystkie różnice prawne między dziećmi ślubnymi i nieślubnymi, przerywanie ciąży było dozwolone bez ograniczeń; panowała, wśród rewolucjonistów, atmosfera swobody seksualnej, opisywana w powieściach sowieckich tego okresu, a propagowana teoretycznie od dawna przez Aleksandrę Kołłontaj. Państwo do pewnego stopnia było zainteresowane w tych przemianach, chodziło bowiem o osłabienie wychowawczego wpływu rodziny na dzieci i w końcu zapewnienie państwu monopolu wychowawczego; dlatego propagowano wszystkie formy kolektywnego wychowania od najwcześniejszego dzieciństwa, a więzi rodzinne przez gorliwych propagandystów przedstawiane były nieraz jako jeszcze jeden przejaw burżuazyjnych przeżytków; szpiegowanie i donosicielstwo dzieci w stosunku do rodziców było nagradzane i propagowane. W tych dziedzinach, podobnie jak we wszystkich innych (w szkole, w armii) późniejsze lata przyniosły zmiany o nader wyraźnym kierunku: z burzycielskich i rewolucyjnych haseł, charakterystycznych dla wczesnej fazy rewolucji ocaleć miały tylko te, które służyły

utrwaleniu wszechwładzy państwa w stosunku do obywateli, zlikwidowano natomiast wszystkie inne. Tak więc zwyciężyła i przetrwała idea „wychowania kolektywnego" i tendencja do minimalizacji wpływu rodziny na młode pokolenia; zlikwidowano natomiast wszystkie elementy tak zwanej postępowej pedagogiki, która miała służyć rozwijaniu samodzielności i inicjatywy uczniów; powrócono do reguł sztywnej dyscypliny, niczym się nie różniącej od stylu szkół carskich oprócz stokrotnie zwiększonej presji indoktrynacyjnej. Wrócić miała z czasem obyczajowość purytańska w dziedzinie seksualnej. Najwcześniej, oczywiście, poszły w kąt wszystkie hasła odnoszące się do demokratyzacji armii; że skutecznie funkcjonujące wojsko musi się opierać na bezwzględnej dyscyplinie, zawodowym sztabie oficerskim i ścisłej hierarchii, pojął to już Trocki w czasie wojny domowej; wszystkie marzenia o ludowej armii, opartej na braterstwie, równości i entuzjazmie dla sprawy, najwcześniej objawiły swój charakter utopijny.

Od początku także państwo postawiło sobie za cel unicestwienie wpływów Kościoła i religii, co było najoczywiściej zgodne zarówno z marksistowską doktryną, jak też z ogólną potrzebą zniszczenia wszystkich niezależnych od państwa instytucji wychowawczych. Była już mowa o tym, dlaczego państwo sowieckie, które wprowadziło zasadę oddzielenia Kościoła od państwa, nigdy nie mogło i nie może zasady tej urzeczywistnić: zasada ta bowiem oznacza, że państwo nie interesuje się religijnymi poglądami obywateli i wszystkim zapewnia równe prawa, niezależnie od wyznania, przy czym Kościół lub Kościoły mają prawo funkcjonowania jako instytucje prawa prywatnego. W warunkach, kiedy państwo stało się własnością partii, która miała własny „światopogląd" filozoficzny, antyreligijny, oddzielenie takie było niemożliwe; ideologia partyjna musiała się stać ideologią państwową, a wszystkie formy życia religijnego – działalnością antypaństwową; oddzielenie Kościoła od państwa zakłada, że nie ma różnicy uprawnień między wierzącymi i niewierzącymi, czyli że członkowie partii rządzącej, wyznającej światopogląd ateistyczny, mają te same szanse uczestniczenia we władzy, co ludzie religijni; wystarczy wypowiedzieć tę zasadę, aby uprzytomnić sobie jej absurdalność w warunkach sowieckiego systemu. Państwo, które od początku miało ideologię – w tym doktrynę filozoficzną – wbudowaną we własne założenia i stanowiącą o jego legitymizacji, nie mogło, oczywiście, wyznawać zasady neutralności w stosunku do religii. Prześladowania Kościoła i pozbawienie go wszystkich praw głoszenia wiary trwały nieprzerwanie, chociaż nie z tą samą intensywnością, przez lata dwudzieste. W końcu udało się władzy skłonić część cerkiewnej hierarchii do ustępstw (trudno nazwać to kompromisem, gdyż ten zakłada ustępstwa obopólne); w drugiej połowie lat 20-tych znaczna część kleru – po wymordowaniu nieposłusznych – obiecała lojalność i zarządziła modły za rząd i państwo. W tym momencie Kościół – po niezliczonych egzekucjach, rozpędzeniu klasztorów, wywłaszczeniu i pozbawieniu praw cywilnych – był już cieniem dawnej potęgi. Niemniej propaganda antyreligijna stanowiła i nadal stanowi istotny składnik partyjnej aktywności wychowawczej; założone w 1925 roku i przez Jarosławskiego zrazu kierowane Stowarzyszenie Wojujących Bezbożni-

ków cieszyło się poparciem państwa we wszystkich formach szykanowania i tępienia zarówno chrześcijan, jak wierzących innych wyznań.

Najpotężniejszym ośrodkiem wychowania nowego społeczeństwa był jednak system represyjny, który, choć przechodził kolejne fazy nasilenia i słabnięcia, nigdy nie spadał poniżej poziomu, na którym każdy obywatel w każdej chwili mógł, jeśli władza zechciała, podlegać represji. Nigdy system ten nie był związany żadnym prawem, ale reguły prawne zawsze były konstruowane w sposób, który władzy represyjnej zostawiał zupełną swobodę korzystania z przemocy względem obywateli. Zgodnie ze wskazaniami Lenina prawo nowego ustroju nie miało mieć nic wspólnego z prawem w znaczeniu tradycyjnym, to jest z prawem, które w jakikolwiek sposób ograniczać by mogło aparat władzy; przeciwnie, ponieważ, zgodnie z doktryną, prawo jest tak czy owak „niczym więcej, jak" narzędziem klasowego ucisku, tedy nowy ustrój zaczął od otwartego przyjęcia tej właśnie zasady i ogłosił „rewolucyjną praworządność", czyli po prostu zasadę, że władza nie ma bawić się w legalistyczne formalności, dowody, obronę, prawa oskarżonych itd., ale po prostu aresztować, zamykać i zabijać wszystkich, którzy wydają się choćby potencjalnie niebezpieczni dla „dyktatury proletariatu". Aparat policyjny (tj. WCzK) miał od początku prawo uwięzienia każdego, nawet bez sankcji aparatu sprawiedliwości, a natychmiast po rewolucji wydano dekrety, które przewidywały, że różne kategorie ludzi, mgliście określone (spekulanci, agitatorzy kontrrewolucyjni, obcy agenci itd.) mają być „rozstrzeliwani bez litości" (nie było jasne, jakie kategorie zasługują na rozstrzelanie litościwe). Praktycznie oznaczało to, że lokalne władze policyjne mają całkowitą swobodę w decydowaniu o życiu i śmierci każdego człowieka. Już w 1918 roku utworzono, z inicjatywy Lenina i Trockiego, obozy koncentracyjne (pod tą właśnie nazwą) dla różnych kategorii „wrogów klasowych". Te obozy pracy niewolniczej były z początku tylko środkami represji względem przeciwników politycznych – kadetów, potem mienszewików i eserów, a z czasem także trockistów i innych odchyleńców, a ponadto duchownych, dawnych urzędników carskich lub oficerów, kryminalistów, byłych członków klas posiadających, robotników łamiących dyscyplinę pracy, w ogólności wszystkich nieposłusznych. Dopiero po latach stały się one ważnym elementem gospodarki sowieckiej jako źródła masowej pracy niewolniczej. W różnych okresach terror był wymierzony ze szczególną siłą przeciwko rozmaitym grupom społecznym, zależnie do tego, co partia zechciała uznać w danym momencie za „główne niebezpieczeństwo", od początku jednak system represyjny nosił cechy całkowitego bezprawia, a wszystkie dekrety i kodeksy służyły tylko wyposażaniu organów przemocy w prawo dowolnego stosowania przemocy. Wcześnie zaczęły się pokazowe procesy – na przykład eserów lub duchownych; groźnym ostrzeżeniem była tak zwana sprawa szachtyńska, czyli pokazowy proces, od początku do końca sfabrykowany i oparty na wymuszonych zeznaniach, kilkudziesięciu inżynierów pracujących w węglowym Zagłębiu Donieckim. Oskarżeni o sabotaż i „kontrrewolucję ekonomiczną", mieli oni posłużyć władzy jako kozły ofiarne, na które można było zwalić klęski ekonomiczne ustroju, jego nieudolność orga-

nizacyjną i nędzę ludności. Proces ten (w maju 1928 roku) zakończył się 11 wyrokami śmierci i wieloma – długoletniego więzienia. Znaczenie jego polegało między innymi na tym, że był on ostrzeżeniem dla całej inteligencji wychowanej w dawnym ustroju, iż nie mogą liczyć na pobłażliwość. Stenogram z tego procesu (doskonale zanalizowany przez Sołżenicyna) jest znakomitym przykładem zupełnej degradacji wszelkich pojęć prawnych w nowym ustroju.

Nie ma dowodów na to, by ktokolwiek z partyjnych przywódców kiedykolwiek protestował lub próbował zapobiec represjom i jawnie sfałszowanym procesom, dopóki ofiarami byli niebolszewicy. Próby protestu ze strony grup opozycyjnych zaczęły się dopiero, kiedy represje policyjne jęły godzić w członków tych grup, oddanych aktywistów partii – lecz wtedy nie miały one najmniejszego znaczenia; aparat policyjny, podlegał całkowicie Stalinowi i jego pomocnikom, na niższych szczeblach stał już ponad aparatem partyjnym. Nie jest jednak prawdą, by kiedykolwiek aparat ten rządził partią w całości, albowiem Stalin przez cały czas sprawował władzę jako szef partii, nie zaś policji, choć za pomocą policji kierował partią.

2. *Bucharin jako filozof*

Jedną z cech wyróżniających komunizmu było przekonanie o ważności filozofii w życiu politycznym. Marksizm rosyjski od początku, to jest od wczesnych pism Plechanowa, miał tendencję do rozrastania się w całościowy „system", obejmujący łącznie i odpowiadający na wszystkie kwestie filozoficzne, socjologiczne i polityczne. Chociaż marksiści rosyjscy różnili się co do tego, jaka jest właściwa treść filozoficzna doktryny, wszyscy byli przeświadczeni, że partia musi mieć i faktycznie ma ściśle określony filozoficzny pogląd na świat oraz że taki pogląd może być jeden tylko. Neutralizm filozoficzny, charakterystyczny dla wielu marksistów niemieckich, prawie w Rosji nie istniał. Neutralizm ten wyrażał się w dwóch, logicznie niezależnych twierdzeniach: po pierwsze, że marksizm jest naukową teorią zjawisk społecznych i tak samo nie zakłada żadnych filozoficznych rozstrzygnięć, jak nie zaklada ich w ogóle żadne badanie naukowe; po wtóre, że partia związana jest programem politycznym i doktryną historyczno-społeczną, lecz w sprawach filozoficznego lub religijnego poglądu na świat pozostawia swobodę swoim członkom. Obie te zasady były gwałtownie atakowane przez Lenina, który w tym punkcie wyrażał stanowisko powszechne wśród rosyjskich marksistów.

Jakoż po rewolucji filozoficzna edukacja stala się wcześnie przedmiotem troski władz partyjnych. Filozofia nie była wszelako jeszcze skodyfikowana. Oprócz Marksa i Engelsa Plechanow byl w tej dziedzinie głównym autorytetem. Książka Lenina nie miala bynajmniej pozycji kanonicznego tekstu, na który wszyscy byli zobowiązani się powoływać.

Bucharin był pierwszym z przywódców partyjnych, który po Leninie próbował wyłożyć generalne zasady partyjnej filozofii i doktryny społecznej w sposób uporządkowany. Był lepiej przygotowany do tego zadania niż inni, gdyż w

latach emigracji zapoznał się z nowszą literaturą socjologiczną, czytał Webera, Pareto, Stammlera i innych niemarksistowskich uczonych. W roku 1921 ogłosił książkę pod tytułem *Teoria materializmu historycznego: popularny podręcznik socjologii marksistowskiej*. W odróżnieniu od *Empiriokrytycyzmu* Lenina, który był atakiem na jedną określoną herezję w ruchu marksistowskim, książka Bucharina miała ambicje większe: miała być systematycznym wykładem teorii i służyła przez lata jako podstawowy tekst w teoretycznym wychowywaniu kadr partyjnych. Na tym też – nie zaś na immanentnych walorach intelektualnych – polega jej doniosłość.

Bucharin wierzył, że marksizm jest ściśle naukową – i jedynie naukową – wszechobejmującą teorią zjawisk społecznych i że traktuje te zjawiska w sposób tak samo „obiektywny", jak to czyni wszelka nauka w stosunku do swego przedmiotu; dlatego też marksiści potrafią przewidywać trafnie procesy historyczne, czego nikt inny nie umie. Wprawdzie marksizm jest także teorią klasową – podobnie jak wszystkie teorie społeczne, ale nosicielem tej teorii jest proletariat, a proletariat ma szerszy horyzont umysłowy niż burżuazja, jako że chce zmienić istniejący porządek społeczny, a tym samym umie patrzeć w przyszłość; dlatego tylko proletariat może wyprodukować i faktycznie wyprodukował „prawdziwą naukę" o zjawiskach społecznych. Ta nauka to właśnie materializm historyczny, czyli socjologia marksistowska (słowo „socjologia" nie cieszyło się uznaniem marksistów i Lenin odrzucał je w zastosowaniu do marksizmu, uważając, że socjologia jako taka – nie zaś ta czy owa teoria – jest wymysłem burżuazji; jednakże Bucharinowi zależało najwidoczniej na tym, aby przyswoić marksizmowi uznaną już nazwę, która miała wyznaczać pewien zakres wiedzy naukowej).

Otóż materializm historyczny, wedle Bucharina, opiera się na założeniu, że ani w metodach badania, ani w przyczynowym podejściu do przedmiotu nie ma żadnej różnicy między naukami społecznymi i przyrodniczymi. Wszystkie procesy społeczne podlegają niezłomnym prawom przyczynowym i wbrew obiekcjom socjologów (np. Stammlera) fakt, że ludzie działają celowo, nic pod tym względem nie zmienia, gdyż wola ludzka i celowe działanie są tak samo uwarunkowane, jak wszystko inne. Teoria celowości zarówno w zjawiskach naturalnych, jak społecznych, a także wszelkie teorie indeterministyczne, prowadzą wprost do Boga. Człowiek nie ma wolnej woli, wszystkie jego zachowania są wyznaczone przyczynowo. Przypadku nie ma w żadnym obiektywnym sensie: nazywamy przypadkiem skrzyżowanie się dwóch szeregów przyczynowych, z których tylko jeden jest nam znany; stąd kategoria „przypadku" jest tylko wyrazem naszej niewiedzy.

Skoro we wszystkich zjawiskach społecznych działa konieczność, to przewidywanie historyczne jest możliwe: przewidywania te wprawdzie jeszcze nie są tak dokładne, byśmy umieli przepowiadać daty różnych wydarzeń, lecz to tylko wynik niedostatecznego rozwoju wiedzy.

Spór materializmu i idealizmu w socjologii jest poszczególnym przypadkiem zasadniczej filozoficznej kontrowersji. Materializm twierdzi, że człowiek jest częścią natury, że zjawiska psychiczne są funkcją materii, że myślenie jest

czynnością mózgu. Temu wszystkiemu przeczy idealizm, który nie jest czym innym, jak formą religii i który został skutecznie obalony przez naukę. Bo i któż może brać na serio obłąkaną teorię solipsyzmu albo filozofię Platona, wedle której nie istnieją obiektywnie ludzie czy gruszki, ale tylko idee ludzi i gruszek?

Otóż w dziedzinie zjawisk społecznych powtarza się to samo pytanie o pierwotność duszy lub materii. Z punktu widzenia nauki, a więc materializmu historycznego, zjawiska materialne, czyli produkcja, określają zjawiska duchowe, idee ludzi, formy religii, sztuki, prawa itd. Trzeba jednak badać, w jaki szczególny sposób powszechne prawa działają w życiu społecznym i nie należy wprost przenosić praw natury na społeczeństwo.

Materializm dialektyczny wykazuje, że nie ma w świecie nic stałego, lecz wszystko jest ze sobą powiązane i wzajem na siebie wpływa. Temu właśnie przeczą burżuazyjni historycy, którzy nieustannie usiłują dowieść, że własność prywatna, kapitalizm i państwo są wieczne. Zmiany z kolei pochodzą z wewnętrznych konfliktów i walk, w społeczeństwie bowiem, podobnie jak wszędzie, każda równowaga jest chwiejna i w końcu zostaje zniesiona, a nowa forma równowagi musi się ustabilizować na nowych zasadach. Zmiany te dokonują się przez jakościowe skoki, powstające w wyniku narastania zmian ilościowych. Ot, na przykład, woda się ogrzewa, w pewnym momencie dochodzi do punktu wrzenia i zmienia się w parę; mamy jakościowy skok (warto zauważyć przy sposobności, że nikt z „klasyków marksizmu" – od Engelsa do Stalina – którzy powtarzali przykład parującej wody, nie zauważył, że woda, aby parować, nie musi bynajmniej osiągać temperatury 100 stopni). Takim właśnie skokiem jakościowym jest rewolucja społeczna – i oto powód, dla którego burżuazja przeczy dialektycznemu prawu skokowego rozwoju.

Swoiście społeczne formy zmian i rozwoju zależne są od wymiany energii między człowiekiem i naturą, czyli od pracy. Życie społeczne określone jest przez produkcję, a jego ewolucja – przez postęp wydajności pracy. Stosunki produkcji określają myślenie ludzi, ponieważ zaś ludzie produkują w zależnościach wzajemnych od siebie, tedy społeczeństwo nie jest „tylko sumą" jednostek, ale realnym agregatem, gdzie wszystko wpływa na wszystko. Technika decyduje o rozwoju społecznym: wszystkie inne czynniki są wtórne; okoliczności geograficzne, na przykład, mogą najwyżej mieć znaczenie dla tempa ewolucji różnych ludów, lecz same przez się ewolucji tej nie tłumaczą; zmiany demograficzne zależą od techniki, nie odwrotnie. Co zaś się tyczy teorii rasowych, to zostały one skutecznie obalone przez Plechanowa.

Wszystko w kulturze ludzkiej można „w ostatniej instancji" wyjaśnić zmianami techniki. Organizacja społeczeństwa zmienia się zależnie od poziomu sił wytwórczych. Państwo jest narzędziem klasy panującej i służy utrwalaniu jej przywilejów. Skąd, na przykład, powstała religia? Bardzo proste. W prymitywnych społeczeństwach był ktoś, kto rządził klanem i ten stosunek rządzenia ludzie przenieśli na własny organizm i tak wymyślili sobie pojęcie duszy, która rządzi ciałem; potem te dusze przenieśli na całą naturę i nadali jej własności duchowe. Potem z kolei te wyobrażenia jęły służyć usprawiedliwianiu

podziału klasowego. Skądinąd Bóg jako siła nieznana „odbija" zależność kapitalistów od losu, nad którym nie panują. Również sztuka jest produktem rozwoju technicznego i zależy od warunków społecznych: „Dzicy nie umieją grać na fortepianie, a bez fortepianu nie można grać na fortepianie ani komponować utworów, które mają być grane na tym instrumencie" – tłumaczy Bucharin. Współczesna dekadencka sztuka – impresjonizm, futuryzm, ekspresjonizm – wyraża upadek burżuazji.

Przy tym wszystkim nadbudowa nie jest nieważna – wszakże państwo burżuazyjne jest warunkiem produkcji kapitalistycznej. Nadbudowa wpływa na bazę, ale w każdym momencie jest „w ostatniej instancji" wyznaczona przez siły wytwórcze.

Co się tyczy etyki, to jest ona w ogólności wytworem fetyszyzmu społeczeństwa klasowego i razem z nim zaniknie. Proletariat nie potrzebuje żadnej etyki, a normy zachowania, które w swoim interesie wytwarza, mają charakter techniczny; podobnie jak stolarz, robiąc krzesło, korzysta z pewnych reguł technicznych, proletariat buduje komunizm na podstawie wiedzy o zależnościach społecznych; nie ma to jednak nic wspólnego z etyką.

W ogólności cala dialektyka może być sprowadzona do opisu nieustannego procesu zakłócania i przywracania równowagi. W tej chwili nie ma już sensu przeciwstawienie „dialektycznego" i „mechanicznego" podejścia do zjawisk, jako że sama mechanika współczesna stała się dialektyczna (czyż fizyka nie wykazuje, że wszystko wpływa na wszystko i nic nie jest izolowane w naturze?). Wszystko w życiu społecznym może być wyjaśnione zderzeniami przeciwnie skierowanych sil, które powstają w wyniku walki człowieka z naturą (Bucharin jednak zdaje się wierzyć, że gdy się zbuduje ostatecznie komunizm, „równowaga" społeczna ustabilizuje się w sposób trwały i nie będzie więcej zaklóceń. W tej chwili jednak mamy epokę rewolucyjną, która nieuchronnie powoduje regres w dziedzinie techniki). Stosunki produkcyjne to nic innego, jak koordynacja ludzi, pojętych jako „żywe maszyny" w procesie pracy. Fakt, że ludzie przy pracy myślą i czują, nie sprawia wcale, by stosunki produkcji miały charakter duchowy, bo wszystko, co duchowe, jest powołane do życia przez potrzeby materialne i jest na usługach produkcji i walki klasowej. Nie jest prawdą, na przykład, wbrew temu, co twierdzą Cunow i Tugan-Baranowski, by państwo burżuazyjne pełnilo funkcje, które są w interesie wszystkich klas. Prawdą jest tylko, że burżuazja we własnym interesie zmuszona jest organizować czynności, które należą do dziedziny użyteczności publicznej, na przykład budować drogi, utrzymywać szkoły i rozwijać naukę; ale wszystkie te środki podejmowane są wyłącznie z myślą o interesie klasowym kapitalistów, dlatego państwo jest całkowicie instytucją panowania klasowego.

Oprócz „prawa równowagi" Bucharin wykrył w swojej książce szereg innych praw życia społecznego. Jedno z nich nazywa się „prawem materializacji zjawisk spolecznych" i głosi, że ideologie oraz różne formy życia duchowego kumulują się w formie rzeczy, które mają własne istnienie i potem stają się punktem wyjścia dalszej ewolucji; takimi rzeczami są książki, biblioteki, galerie sztuki.

Książka Bucharina jest dokumentem zdumiewającego prymitywizmu teoretycznego. Pod pewnymi względami jest ona nawet bardziej prostacka niż *Empiriokrytycyzm* Lenina: Lenin bowiem, choć posługiwał się argumentami logicznie bezwartościowymi, usiłował jednak argumentować, podczas gdy wykład Bucharina już nie ma tej zalety. Jest to szereg bezkrytycznie, ale autorytatywnie wygłaszanych „zasad" i „założeń", bez najmniejszej próby analizy pojęciowej, bez żadnych usiłowań odparcia argumentów, które narzucają się natychmiast przy formułowaniu doktryny materializmu historycznego i wielokrotnie były podnoszone przez krytyków. Przytoczone przykłady dostatecznie ilustrują poziom wywodów Bucharina (zależność sztuki od życia społecznego uzasadniona faktem, że bez fortepianu nie można grać na fortepianie; dziecinna wiara, że nauka w przyszłości będzie „obiektywnie" przewidywała daty rewolucji społecznych na podstawie analizy rozwoju technicznego; „prawo naukowe" głoszące, że ludzie piszą książki; gołosłowne fantazje na temat powstania religii itd.). Charakterystyczną cechą „podręcznika", podobnie jak mnóstwa późniejszej literatury marksistowskiej, jest nieustanne powtarzanie przymiotnika „naukowy" i ciągłe podkreślanie, że to, co autor pisze, jest wybitnie „naukowe".

Ubóstwo książki Bucharina nie uszło uwadze inteligentnych krytyków marksistowskich (m.in. Gramsci i Lukács), którzy podkreślali zwłaszcza jej „mechanistyczną" tendencję. Bucharin istotnie pojmował społeczeństwo jako taki agregat, w którym wszystko, cokolwiek się dzieje, jest wytłumaczalne aktualnym stanem urządzeń technicznych, przy czym to, co ludzie myślą i czują, a także wszystkie formy kultury, w jakich myśli swoje i uczucia wypowiadają, a wreszcie wszystkie instytucje społeczne przez nich tworzone – wszystko to są narzędzia powoływane przez siły wytwórcze z niezłomną koniecznością praw natury. „Prawo równowagi" nie ma żadnego wyraźnego sensu u Bucharina: wiadomo tylko, że równowaga w społeczeństwie jest ciągle zaburzana i ciągle musi być przywracana i że równowaga ta polega na „zgodności" stosunków produkcji z poziomem techniki; nie jest jednak jasne, wedle jakich kryteriów mielibyśmy osądzać, czy dane stosunki są jeszcze zgodne czy niezgodne z istniejącą techniką. Praktycznie stan zakłócenia równowagi dla Bucharina to tyle, jak się wydaje, co proces rewolucji lub jakikolwiek gwałtowny kryzys społeczny. „Prawo równowagi" oznacza więc przypuszczalnie tyle, że w historii bywały i pewnie jeszcze będą się zdarzać różne kryzysy i rewolucje. Bucharinowi nie przychodziło do głowy, że sam proces badania zjawisk społecznych jest zjawiskiem społecznym i jako taki wpływa na przemiany historyczne; wierzył, że w przyszłości rozwinięta „nauka proletariacka" będzie analizować i przewidywać zdarzenia historyczne, tak samo, jak astronomia – ruchy planet.

Bucharin, dzięki swojej pozycji politycznej, ustanowił rodzaj standardowego marksizmu, który przez długi czas – choć nie był nigdy obowiązujący w takiej formie, jak potem dzieła Stalina – funkcjonował jako najbardziej autorytatywny wykład „światopoglądu partii". W podręczniku jego zawiera się praktycznie wszystko, co potem Stalin miał włożyć do swojego wykładu marksizmu.

Wprawdzie Stalin nie mówił o „prawie równowagi", ale powtórzył za Bucharinem wszystkie „prawa dialektyki" (jego zasługą była natomiast ich numeracja) oraz objaśnił materializm historyczny jako „zastosowanie" czy też poszczególny przypadek generalnych założeń materializmu filozoficznego. Takie podejście, do którego asumpt można było znaleźć u Engelsa, a zwłaszcza Plechanowa, zostało przez Bucharina przedstawione wyraźnie jako kanoniczna część marksizmu.

Później, kiedy Bucharin utracił swoje pozycje polityczne, a władze partyjne jęły atakować „mechanicyzm" w filozofii, należało do obowiązków partyjnych filozofów zapewniać, że zachodzi ścisły związek między błędami mechanicystycznymi Bucharina a jego politycznym prawicowym odchyleniem i że właśnie z nieznajomości dialektyki (co wszakże Lenin u Bucharina piętnował) pochodzi jego obrona kułactwa i opór przeciwko kolektywizacji. W rzeczywistości tego rodzaju związki między filozoficznym i politycznym stanowiskiem ustalane są w sposób zupełnie sztuczny i niczym nie poparte. Z tak ogólnikowych i mglistych twierdzeń, jakie składają się na podręcznik Bucharina, nie wynikają żadne określone konsekwencje polityczne oprócz tych, które były przez wszystkich uznane i nie stanowiły przedmiotu sporu (jak, że socjalistyczna rewolucja proletariacka musi ostatecznie zwyciężyć na świecie, że należy zwalczać religię albo że państwo proletariackie musi rozwijać przemysł). Co do bardziej szczegółowych wskazań, to wszystkie wzajem sprzeczne hasła mogły być, i były faktycznie, usprawiedliwiane z równym powodzeniem za pomocą tych samych formuł teoretycznych, które miały w tych dysputach sens czysto służebny. Jeśli „z jednej strony" nadbudowa jest określona przez bazę, ale „z drugiej strony" wywiera także na „bazę" odwrotny wpływ, to w jakichkolwiek rozmiarach i jakimikolwiek środkami „państwo proletariackie" będzie usiłowało regulować procesy ekonomiczne, zawsze będzie w zgodzie z doktryną. Bucharin wprawdzie zarzucał Stalinowi, że zakłóca równowagę ekonomiczną między miastem a wsią, lecz w rzeczywistości z jego własnego „prawa równowagi" nie wynikało nic określonego co do tego, kiedy i w jakich warunkach należy istniejącą równowagę podtrzymywać, a kiedy ją zaburzać: wszakże dopóki nie ma ostatecznej stabilizacji komunizmu, równowaga pozostaje chwiejna, a takie zaburzenie równowagi, jak Stalinowska „rewolucja z góry", czyli przymusowe wywłaszczenie chłopstwa, nie musi wcale się sprzeciwiać ogólnej tezie o prawidłowościach społecznych poddanych dążeniu do równowagi; przecież chodziło w tej rewolucji o zniesienie „sprzeczności" między uspołecznionym przemysłem a prywatną gospodarką rolną, czyli ostatecznie o usunięcie zakłóceń w równowadze. S. Cohen zauważa przy tym trafnie, że Bucharin pisał swój podręcznik w czasie, kiedy sam reprezentował skrajnie „woluntarystyczne" – wedle partyjnego słownika – podejście do zjawisk ekonomicznych, to jest wierzył, że środkami przemocy i organizacji państwowej można doskonale całym życiem gospodarczym rządzić i że wszystkie prawa ekonomiczne po zwycięstwie proletariatu zostały dialektycznie zniesione. Później, gdy porzucił swoje stanowisko z epoki „komunizmu wojennego" i stał się ideologiem NEP-u, Bucharin swojego podręcznika materializmu histo-

rycznego nie zmienił, stąd powiedzenie, że jego filozofia wyrażała swoiście jego polityczne stanowisko z 1929 roku nie ma sensu. Odwrotny stosunek także nie zachodzi, to jest nie można z książki Bucharina wydedukować zaleceń politycznych charakterystycznych dla okresu „komunizmu wojennego"; po prostu, należy powtórzyć, z tak mętnych formuł filozoficznych może „wynikać" wszystko, co się komu podoba w zakresie wskazań politycznych albo, co na jedno wychodzi, nic z nich nie wynika.

3. Deborin i spory filozoficzne w marksizmie sowieckim lat dwudziestych

Omówiona właśnie książka Bucharina stała się, niezależnie od jego woli, przyczynkiem do sporu, który rozgorzał w filozofii sowieckiej lat dwudziestych. W sporze tym występowały przeciwko sobie dwa „obozy", znane pod nazwami „mechanicystów" i „dialektyków". Dyskusja toczyła się między innymi na łamach miesięcznika „Pod znamieniem marksizma", który powstał w 1922 roku. Miesięcznik ten odegrał znaczną rolę w dziejach filozofii sowieckiej i był jednym z najważniejszych organów teoretycznego życia partii; pierwszy numer zaopatrzony był w list Trockiego, który zresztą nie zawierał niczego oprócz ogólnikowych frazesów. W piśmie ukazywały się wyłącznie artykuły ludzi przyznających się do marksizmu, niemniej przez pierwsze lata czytelnik mógł tam znaleźć nieco rozsądnej informacji o współczesnych problemach filozoficznych (np. o Husserlu) i ogólny poziom tekstów był wyraźnie wyższy niż w typowej produkcji filozoficznej lat następnych.

Jeśliby się chciało w jednym zdaniu ująć sens sporu, wolno powiedzić tyle: „mechanicyści" reprezentowali opór nauk przyrodniczych przeciwko interwencji filozofii, podczas gdy „dialektycy" domagali się zwierzchnictwa filozofii nad naukami i w tym znaczeniu wyrażali charakterystyczną tendencję sowieckiego rozwoju ideologicznego. Mechanicyści raczej reprezentowali negatywny punkt widzenia, podczas gdy dialektycy przypisywali filozofii ogromną wagę i uważali się za specjalistów w tej dziedzinie. Mechanicyści mieli znacznie lepsze wyobrażenie o tym, czym jest faktycznie przyrodoznawstwo, w tych zaś sprawach dialektycy byli ignorantami i powtarzali tylko ogólnikowe formuły o potrzebie filozoficznego uogólniania nauk i nadawania im jedności. Z drugiej strony dialektycy byli silniejsi w znajomości historii filozofii, co było słabą stroną przeciwnego obozu (partia miała następnie potępić jednych i drugich i stworzyć filozofię, która stanowiła dialektyczną syntezę obu form ignorancji).

Mechanicyści przyznawali się do marksizmu, lecz twierdzili, że naukowy pogląd na świat nie wymaga żadnej filozofii, gdyż składa się on z osiągnięć wszystkich poszczególnych nauk przyrodniczych i społecznych. W jednym z pierwszych numerów pisma ukazał się artykuł O. Minina (o którym poza tym nic nie wiadomo), często później cytowany jako jaskrawy wyraz antyfilozoficznej zawziętości mechanicystów. Autor w nader symplicystyczny sposób

wykładał tam następującą ideę: władcy feudalni używali dla swoich klasowych celów religii, burżuazja w tych samych celach korzystała z filozofii, proletariat zaś jedno i drugie odrzuca i czerpie siłę wyłącznie z nauki.

W mniej lub bardziej ostrej formie niechęć do filozofii jako takiej była typowa dla obozu „mechanicystów". Ich najbardziej znanymi rzecznikami byli Iwan I. Skworcow-Stepanow (1870-1928) oraz Arkadij Timiriaziew (1880--1955), syn sławnego fizjologa. Na ogół zaliczano do tej samej frakcji Lubow I. Akselrod (o której wcześniej była mowa i która przyznawała się do „mechanicznego poglądu na świat", lecz jako uczennica Plechanowa była mniej jednoznaczna w swoich formułach).

Tak więc mechanicyści utrzymywali, że z punktu widzenia marksizmu – co zresztą można było poprzeć cytatami z Engelsa – nie istnieje żadna „nauka nauk", która by miała narzucać swoje wyroki naukom poszczególnym lub sprawować nad nimi kontrolę. Co więcej, dialektyka, jak ją przedstawiają przeciwnicy, jest nie tylko zbyteczna, ale sprzeczna z naukowymi wynikami; jest niczym innym, jak wprowadzaniem do obrazu świata nieznanych nauce bytów i jakości, pochodzących z Heglowskiego dziedzictwa i obcych zarówno rewolucyjno-naukowemu duchowi marksizmu, jak interesom socjalistycznego społeczeństwa. Naturalne dążenie nauki polega na tym, aby coraz dokładniej wyjaśniać wszystkie zjawiska przez ich redukcję do procesów fizycznych i chemicznych, podczas gdy dialektycy, upierając się przy swoich skokach jakościowych, wewnętrznych sprzecznościach itd. robią coś odwrotnego: utrwalają jakościowe odrębności różnych dziedzin rzeczywistości, czego niepodobna zrobić inaczej, jak przejmując od idealistów fikcyjne byty. Wszystkie zmiany można ostatecznie przedstawić w formie ilościowej, a teza przeciwna w odniesieniu, na przykład, do zjawisk życia, jest niczym innym, jak idealistycznym witalizmem. Owszem, wolno mówić o walce przeciwieństw, ale nie w sensie Heglowskim, to jest nie o wewnętrznym rozdwajaniu się pojęć, lecz tyko o przeciwstawnie skierowanych siłach: w fizyce, w biologii i w nauce o społeczeństwie możemy to obserwować, do czego wszelako żadna szczególna logika dialektyczna nie jest potrzebna. Badanie naukowe musi być całkowicic oparte na doświadczeniu, a wszystkie dialektyczne kategorie przejęte od Hegla do żadnych empirycznych danych nie dają się sprowadzić. Stanowisko „dialektyków" jest zresztą w sposób widoczny podważane przez postępy przyrodoznawstwa, które krok za krokiem ujawnia sprowadzalność wszystkich procesów w świecie do ich fizycznej i chemicznej podstawy; wiara w jakościowe niesprowadzalne różnice oraz w nieciągłość naturalnych procesów jest wręcz reakcyjna, podobnie jak twierdzenie dialektyków, iż „przypadek" ma sens obiektywny, nie jest zaś tylko wyrazem naszej niewiedzy o warunkach powstawania zjawisk.

Pozycja „dialektyków" została wyraźnie wzmocniona przez publikację, w 1925 roku, *Dialektyki przyrody* Engelsa, w której łatwo było znaleźć wszystkie potrzebne cytaty przeciw mechanicyzmowi i przeciw nihilizmowi filozoficznemu, a za koniecznością filozoficznej i dialektycznej interpretacji nauki. Jeszcze większą przysługę oddała dialektykom publikacja, w 1929 roku, *Ze-*

szytów filozoficznych, w których Lenin z naciskiem podkreślał potrzebę materialistycznej obróbki Heglowskiej dialektyki, wyliczał długą listę dialektycznych kategorii, a zasadę jedności i walki przeciwieństw umieścił w samym sercu marksizmu.

„Dialektycy" byli liczniejsi i lepiej osadzeni w instytucjach naukowych. Ich głową i najaktywniejszym pisarzem był Abram Mojsiejewicz Deborin (1881-1963). Pochodził on z Kowna i we wczesnej młodości przystąpił do ruchu socjaldemokratycznego. Od roku 1903 był na emigracji w Szwajcarii; zrazu był bolszewikiem, z czasem jednak przystał do frakcji mienszewickiej. Po rewolucji był przez kilka lat bezpartyjnym marksistą, w końcu jednak wstąpił do partii ponownie w 1928 roku. W roku 1907 napisał książkę *Wprowadzenie do filozofii materializmu dialektycznego*, którą jednak udało mu się wydać dopiero w 1915 r. Książka ta, wielokrotnie wznawiana, należała do obiegowego zasobu filozoficznej edukacji w Rosji w 20-tych latach. Choć bezpartyjny, Deborin wykładał w Akademii Komunistycznej i w Instytucie Czerwonej Profesury i publikował mnóstwo. Od 1926 roku był naczelnym redaktorem pisma „Pod znamieniem marksizma" i od tego też czasu pismo przestało ogłaszać artykuły mechanicystów, stając się całkowicie organem dialektyków.

Deborin nie pozostawił po sobie dzieł oryginalnych, miał jednak wykształcenie filozoficzne. W pismach jego niewiele można znaleźć idei, które by wykraczały poza to, co Plechanow zostawił. Niemniej, w zestawieniu z późniejszym stanem filozofii sowieckiej, on i jego uczniowie wyróżniali się niewątpliwie znajomością historii filozofii i umiejętnością korzystania z niej w polemikach.

Wprowadzenie Deborina jest typowym produktem marksizmu Plechanowowskiego. Nie ma tam żadnej analizy pojęć używanych, lecz tylko mnóstwo gołosłownych twierdzeń, które mają rozwiązywać w sposób ostateczny wszystkie zagadki, trapiące filozofię przed Marksem. Jednakże Deborin, podobnie jak Plechanow, kładzie nacisk na związek historyczny marksizmu z całą kulturą filozoficzną przeszłości: podnosi zasługi Bacona, Hobbesa, Spinozy, Locke'a, Kanta, a nade wszystko Hegla w torowaniu drogi materializmowi dialektycznemu. Krytykuje idealizm, empiryzm, agnostycyzm, fenomenalizm – wedle schematów Engelsa i Plechanowa. Oto typowa próbka jego filozofii: „Jeśli więc, z punktu widzenia metafizyków, wszystko jest, ale nic się nie staje, to z punktu widzenia fenomenalizmu wszystko się staje, ale nic nie jest, to jest nie istnieje realnie. Jedność bytu i niebytu to stawanie się – uczy dialektyka. W przekładzie na konkretny materialistyczny język twierdzenie to znaczy, że u podstaw wszystkiego leży tworzywo, materia, która znajduje się w procesie ustawicznego rozwoju. Znaczy to, że zmiany są realne i konkretne, a z drugiej strony, że to, co realne i konkretne jest zmienne. Podmiotem procesu jest absolutnie realny byt, «substancjalne wszystko» (w przeciwieństwie do fenomenalistycznego «Nic»)... Sprzeczność między bezjakością i niezmienną substancją metafizyków, z jednej strony, a subiektywnymi i zmiennymi stanami, które jakoby wykluczają realność substancji, z drugiej – rozwiązana jest przez materializm dialektyczny w tym sensie, że substancja, materia, znajduje się w

procesie wiecznego ruchu i zmiany, że jakości czy stany mają sens obiektywny i że tworzywo, materia, jest przyczyną i podstawą, «podmiotem» jakościowych zmian i stanów" (*Wwiedienije w filosofiju dialekticzeskogo materializma*, 4 wyd., 1925, str. 226-227).

W tym stylu napisana jest cała książka i inne teksty Deborina: „materializm dialektyczny uczy, że...", „materializm dialektyczny bierze to, co słuszne" stąd czy zowąd, idealiści subiektywni są w błędzie, bo nie uznają materii, idealiści obiektywni są w błędzie, bo nie wiedzą, że materia jest pierwotna, a duch wtórny itd. We wszystkich wywodach chodzi wyłącznie o stwierdzenie pewnego ostatecznego wyniku, którego sens z reguły jest nadzwyczaj mglisty, nie zaś o wyjaśnienie, w jaki sposób można by się przekonać, że ten wynik jest prawdziwy, w odróżnieniu od innych; nie wiadomo, na jakiej podstawie moglibyśmy ustalić, że fenomenaliści są w błędzie, nie zaś ich przeciwnicy: po prostu materializm dialektyczny tak właśnie uczy.

Przeciwieństwo między dialektyką i metafizyką polega na tym, że wedle dialektycznego ujęcia wszystkie rzeczy są powiązane i nic nie znajduje się w izolacji, że wszystko nieustannie zmienia się i rozwija oraz że rozwój jest rezultatem realnych „sprzeczności", tkwiących w samej rzeczywistości, a dochodzi do skutku przez jakościowe „skoki". Materializm dialektyczny stwierdza, że wszystko jest poznawalne, że nie ma niedostępnych poznaniu „rzeczy samych w sobie", że człowiek poznaje świat przez praktyczne nań oddziaływanie i że pojęcia nasze są „obiektywne" oraz chwytają „istotę rzeczy". Obiektywne także są nasze wrażenia, to znaczy „odbijają" one przedmioty, chociaż (w tym punkcie Deborin, powtórzył błąd Plechanowa napiętnowany przez Lenina) nie są do tych przedmiotów podobne; zgodność wrażeń i przedmiotów polega na tym, że tożsamościom i różnicom w przedmiotach odpowiadają tożsamości i różnice w ich subiektywnych „odbiciach". Temu właśnie przeczy Mach oraz jego rosyjscy uczniowie, Bogdanow i Walentinow; wedle nich tylko psychiczne zjawiska są realne, a więc świat „poza nami" w ogóle nie istnieje. Ale jeśli tak jest, to nie ma także żadnych praw natury, a więc niczego nie można przewidzieć.

Jakkolwiek uproszczone, filozoficznie liche i dogmatyczne były wywody Deborina i deborinistów, zaletą ich działalności było, po pierwsze, że kładli nacisk na studia historyczne i że wykształcili generację filozofów nieźle oczytanych w klasycznej literaturze, po wtóre zaś, że podkreślając „jakościową" nowość marksizmu w dziejach filozofii, podkreślali także jego zakorzenienie w tradycji, a nade wszystko związek z dialektyką Hegla. Materializm dialektyczny, wedle Deborina, był syntezą dialektyki Heglowskiej i materializmu Feuerbacha, w której to syntezie oba składniki zostały przekształcone i „podniesione na wyższy poziom". W ogólności marksizm jest „zamkniętym poglądem na świat", który obejmuje dialektykę materialistyczną, czyli ogólną metodologię wiedzy oraz dwie dziedziny bardziej szczegółowe: dialektykę przyrody i dialektykę historii, czyli materializm historyczny. Termin „dialektyka" – zgodnie z postulatem Engelsa – może być używany w trojakim sensie: dialektyka „obiektywna" są to same prawa czy też „formy" dialektyczne rzeczywistości;

dialektyką nazywa się także opis tych praw, a ponadto metodę badania świata, czyli szeroko pojętą „logikę". Skoro istnieją ogólne prawidłowości przemian, obowiązujące równie dobrze w naturze, jak w ludzkiej historii, to filozofia, która badaniem takich praw się zajmuje, jest istotnie syntezą wszystkich nauk; tym samym wszystkie nauki, aby miały należytą orientację metodologiczną i rozumiały sens własnych badań, muszą uznać przewodnictwo filozofii, której zarazem dostarczają materiału do uogólnień. Marksizm domaga się zatem stałej wymiany wyników między filozofią i naukami szczegółowymi; filozofia jest bowiem próżna bez materiału, jaki jej przyrodoznawstwo i nauki społeczne dostarczają, lecz nauki są ślepe bez przewodnictwa filozoficznego.

Sens obu tych postulatów był dość wyraźny. Że filozofia miała korzystać z wyników nauki, oznaczało to z grubsza tyle, że przyrodnicy powinni wyszukiwać przykłady, które pokazują, w jaki sposób w naturze rzeczy się zmieniają lub przechodzą jakościowe przeobrażenia, potwierdzając w ten sposób „prawa dialektyki". Że filozofia z kolei ma chronić nauki przed ślepotą i dostarczać im samowiedzy oznaczało, że filozofia ma prawo kontroli nad treścią wszystkich nauk i powinna badać ich zgodność z materializmem dialektycznym; skoro ten ostatni jest tym samym, co światopogląd partii, deborinowcy dostarczyli uzasadnień dla treściowego nadzoru partii nad naukami – nie społecznymi tylko, lecz przyrodniczymi.

Deborin zapewniał, że wszystkie kryzysowe sytuacje w naukach przyrodniczych pochodzą stąd właśnie, że fizycy nie znają marksizmu i nie umieją stosować dialektycznych formuł. Wierzył także, podobnie jak Lenin, że rozwój nauki będzie nieustannie wyłaniał spontanicznie marksistowską filozofię.

Na tej podstawie Deborin i jego stronnicy wykazywali zgubne błędy „mechanicystów", którzy obstawali za autonomią nauki i jej niezależnością od jakichkolwiek filozoficznych założeń, a przyznawali się do materializmu pojętego bardziej jako empirystyczny neutralizm niż określona doktryna ontologiczna (a więc w duchu uwag Engelsa o materializmie, który jest niczym więcej, jak badaniem przyrody bez żadnych postronnych dodatków). Przyrodoznawstwo, twierdził Deborin, tak czy owak musi przyjmować pewne filozoficzne założenia, stąd próby odsunięcia filozofii od jej przewodniej roli, czy tym bardziej całkowitej jej likwidacji, oznaczają praktycznie zgodę na panowanie burżuazyjnych i idealistycznych doktryn. Ponieważ zaś wszystkie idee filozoficzne są klasowo określone – burżuazyjne albo proletariackie – tedy „mechanicyści" swoimi atakami na filozofię wspierają wrogów klasowych socjalizmu i klasy robotniczej. A negować „skoki jakościowe" i twierdzić, że rozwój wszelki dokonuje się w sposób ciągły – czyż to nie znaczy odrzucać samą ideę rewolucji, która wszakże jest przypadkiem „skoku"? W sumie, mechanicyści nie tylko błądzą w sensie filozoficznym, ale są politycznymi rewizjonistami.

„Dialektycy" utrwalili w sowieckim marksizmie podstawowy zasób wyrażeń, twierdzeń i dogmatów, które, mimo późniejszego potępienia autorów, pozostały obowiązującymi kanonami ideologii państwowej na dziesięciolecia. W tym dorobku należy także podkreślić ataki na logikę formalną, które przy-

czyniły się znacznie do zupełnego upadku kultury logicznej w Rosji. „Dialektycy" nie mieli wprawdzie pojęcia o tym, czym logika się trudni i jaki jest sens wypowiadanych przez nią twierdzeń; wyobrażali sobie, że ponieważ logika „abstrahuje od treści pojęć", sprzeciwia się ona wymogom dialektyki, ta bowiem żąda, by badać zjawiska „konkretnie", a także „w powiązaniu wzajemnym" (logika zaś „izoluje" zjawiska), oraz „w ruchu" (podczas gdy logika formalna ruchu nie uznaje). Nonsensy te były głównie wynikiem nieuctwa, po części jednak opierały się na znanych uwagach Engelsa w tej sprawie. W artykule o Leninie z 1925 roku pisał Deborin, że logika formalna nie może przyjąć do wiadomości, iż świat jest zarazem jednorodny i wieloraki, a w rozprawie *Dialektyka materialistyczna i przyrodoznawstwo* z tegoż roku zapewniał, że logika formalna służy tylko do budowy „systemów metafizycznych" i że marksizm ją „przezwyciężył" (albowiem dialektyka uczy, że treść i forma „muszą się wzajemnie przenikać"). Poszczególne nauki nie mogą czynić postępów, jeśli mają logikę formalną za podstawę, gdyż nauki te same w sobie są tylko „zbiorem faktów", a dopiero dialektyka marksistowska jest w stanie owe fakty wiązać w systematyczną całość. Niech by fizycy czytali Hegla miast poprzestawać na swoim „pełzającym empiryzmie", a przekonają się wnet, ile postępów można zrobić znając dialektykę i jak się ich wszystkie „kryzysy" rozwiążą. Engels, który był twórcą „teoretycznego przyrodoznawstwa", właśnie od Hegla nieustannie się uczył dialektyki.

Zrozumiałe jest też – skoro filozofia ma sprawować rządy nad naukami – że książka Lukácsa *Geschichte und Klassenbewusstsein* oburzyła Deborina niezmiernie. Lukács bowiem zakwestionował zasadniczo możliwość dialektyki przyrody (skoro dialektyka jest oddziaływaniem wzajemnym podmiotu i przedmiotu w ruchu ku jedności). Lukács twierdząc to zdemaskował się jako idealista, który myśli, że poznanie jest „substancją rzeczywistości". W artykule ogłoszonym w 1924 roku w piśmie austriackim „Arbeiterliteratur" Deborin surowo napiętnował błędy Lukácsa i jego lekceważący stosunek do Engelsa, a tym samym do Marksa. Lukács twierdzi, co więcej, że ortodoksalny marksizm polega tylko na uznaniu metody Marksa, a tymczasem dla marksisty metoda jest „nierozdzielnie związana z treścią". A czymże jest Lukácowska „tożsamość podmiotu i przedmiotu" jak nie najczystszej wody idealizmem, sprzecznym z wyraźnymi w tej sprawie orzeczeniami Engelsa, Lenina i Plechanowa? Podmiot tylko „odbija" przedmiot, sądzić inaczej to unicestwiać „obiektywną rzeczywistość".

W atakach na mechanicyzm, „pełzający empiryzm", ideę autonomii nauk oraz w obronie Hegla, „skoków jakościowych" i „realnych sprzeczności" Deborin miał za sobą wsparcie licznej grupy uczniów i współwyznawców. Do najaktywniejszych „dialektyków" zaliczali się obok niego: G.S. Tymianski, który między innymi wydawał w rosyjskich przekładach i komentował teksty Spinozy (komentarze te, choć bardzo schematyczne, były jednak pouczające i pod względem informacyjnym wartościowe); I.K. Łuppol, estetyk i historyk filozofii; V.F. Asmus; Karew; I.I. Agoł; J.J. Sten. Ten ostatni (jak pisze Miedwiediew w swoje książce o stalinizmie) udzielał w latach 1925-28 lekcji

filozofii Stalinowi i usiłował doprowadzić go do zrozumienia Heglowskiej dialektyki. Większość tej grupy, chociaż nie wszyscy, miała następnie zostać wytępiona w wielkich czystkach lat 30-tych.

Tymczasem jednak, w drugiej połowie lat 20-tych dialektycy odnosili tryumfy i w końcu całkowicie opanowali instytucje sowieckiej filozofii. Na wielkiej konferencji wykładowców marksizmu-leninizmu w kwietniu 1929 roku Deborin przedstawił swój program filozoficzny i gromił raz jeszcze złowrogą herezję, a kierownictwo Akademii Komunistycznej poparło całkowicie jego stanowisko i oficjalnym dekretem potępiło „mechanicyzm". Przedtem jednak sama konferencja, zgodnie z żądaniem Deborina, przegłosowała odpowiednią rezolucję, która potwierdzała słuszność marksizmu-leninizmu jako teoretycznego oręża dyktatury proletariatu, wzywała do zastosowania marksistowskiej metody w naukach przyrodniczych oraz potępiała „rewizjonizm", „pozytywizm" tudzież „wulgarny ewolucjonizm" mechanicystów. Obyczaj rozstrzygania kwestii filozoficznych przez głosowanie na partyjnych lub przez partię kierowanych konwentyklach był już zapewne normalny i nikt mu się nie dziwił. Mechanicyści bronili się wprawdzie w toku dyskusji, a nawet atakowali przeciwników: zarzucali im kult „idealistycznej dialektyki", próby narzucania przyrodzie wymyślonych schematów filozoficznych, koncentrację uwagi na krytyce mechanicyzmu i pomijanie problemów związanych z idealizmem, wreszcie oderwanie od praktycznych zadań, jakie stawia partia. Obrona ta nie powiodła się jednak i mechanicyści okazali się nie tylko filozoficznymi odszczepieńcami, ale także rzecznikami – w zakresie filozofii – „prawicowego odchylenia", które w tym samym właśnie czasie stało się przedmiotem ataków Stalina.

Po oficjalnej aprobacie deborinowcy byli praktycznie panami we wszystkich instytucjach związanych z nauczaniem i propagowaniem filozofii oraz wydawaniem dzieł filozoficznych. Niedługo wszelako cieszyli się swoimi sukcesami. Okazało się rychło, że mimo wszystkich wysiłków „dialektycy" nie dorośli do zadań, jakie partia stawia filozofii. W rok później, na konferencji filozoficznej w Moskwie, Deborin i jego grupa zostali z kolei zaatakowani przez grupę młodszych aktywistów partyjnych z Instytutu Czerwonej Profesury za niedostatek partyjności. Zarzuty te powtórzone zostały w czerwcu tegoż roku w artykule napisanym przez B.M. Mitina, P.F. Judina i V.N. Ralcewicza, przy czym redakcja „Prawdy", czyli władza partyjna ogłosiła swoje poparcie dla tej krytyki. Nowi krytycy żądali „walki na dwa fronty" w filozofii, podobnie jak w życiu partyjnym i zarzucali aktualnym szefom sowieckiej filozofii, że „odrywają" filozofię od partyjnych zadań, że są „formalistami", że przeceniają Plechanowa, a nie doceniają Lenina. Próby obrony „dialektyków" nie zdały się na nic. W grudniu egzekutywa organizacji partyjnej przy Instytucie Czerwonej Profesury odbyła rozmowę ze Stalinem, który nadał grupie deborinowców obowiązującą od tej pory nazwę „mienszewizujących idealistów". W wyniku tej rozmowy egzekutywa podjęła długą rezolucję potępiającą oba zwalczające się kierunki: rewizjonizm mechanicystyczny („często mienszewizujący") Timiriazewa, Akselrod, Sarabianowa, Wariasza oraz idealistyczny rewizjonizm

Deborina, Karewa, Stena, Łuppola, Frankurta i innych. „Całość teoretycznych i politycznych poglądów grupy deborinowskiej – dowiadujemy się z rezolucji – przedstawia faktycznie ze swej istoty idealizm mienszewizujący, który ma za podstawę niemarksistowską, nieleninowską metodologię oraz wyraża ideologię drobnomieszczańską tudzież nacisk wrogich sił klasowych otaczających proletariat". Grupa ta „wypacza" wskazania Lenina zawarte w jego artykule *O znaczeniu wojującego materializmu*, „odrywa teorię od praktyki", zniekształca i odrzuca „Leninowską zasadę partyjności filozofii", nie uznaje leninizmu za nowy etap materializmu dialektycznego, a w wielu punktach idzie ręka w rękę z mechanicystami, których niby krytykuje. Znajdujemy w jej publikacjach kautskistowskie błędy w kwestii dyktatury proletariatu, prawicowo-oportunistyczne błędy w sprawach kultury, bogdanowowskie błędy w kwestiach kolektywizmu i indywidualizmu, mienszewickie błędy w ujęciu sił wytwórczych i stosunków produkcji, półtrockistowskie błędy w sprawach walki klasowej, idealistyczne błędy w rozumieniu dialektyki. Deborinowcy gloryfikują przesadnie Hegla, odrywają metodę od poglądu na świat, odrywają to, co logiczne, od tego, co historyczne, lekceważą rolę Lenina w naukach przyrodniczych. Wprawdzie głównym niebezpieczeństwem w tej chwili jest rewizjonizm mechanistyczny, gdyż stanowi on teoretyczną podstawę odchylenia prawicowego, które jest w partii agenturą kułaków, jednakże walczyć trzeba nieugięcie na dwa fronty, jako że w istocie rzeczy mamy do czynienia z „blokiem" obu filozoficznych rewizjonizmów.

W rozwiniętej formie powtórzył te wszystkie ataki Mitin, który właśnie wtedy aspirował skutecznie do roli przywódcy „frontu filozoficznego", w wykładzie w Akademii Komunistycznej. Wykład ten zawierał liczne aluzje do związków jakie łączą „mienszewizujący idealizm" z trockizmem; istotnie, skoro „mechanicyści" byli filozoficzną ekspozyturą Bucharina i jego kułackiego odchylenia, to należało oczekiwać, że deborinowcy pod maską ortodoksji wspierają odchylenie „lewicowe", czyli trockizm. Szczególnie zjadliwym kłamstwem rozsiewanym przez obie grupy było wszakże, jak się dowiadujemy od Mitina, twierdzenie, że Lenin po prostu w filozoficznych i ogólnoteoretycznych kwestiach powtarzał Marksa i Engelsa, czyli że leninizm nie jest – wbrew temu, co Stalin udowodnił – jakościowo nowym etapem w dziejach marksistowskiej teorii, jej „rozwinięciem, pogłębieniem i konkretyzacją". Leninowska zasada partyjności filozofii i wszystkich nauk, również przyrodoznawstwa, została zaniedbana. Mitin cytował artykuł Karewa, w którym autor pisał, że Plechanow popełnił liczne błędy polityczne i filozoficzne, ale mimo to – jak Lenin zaznaczył – pisma jego należą do najlepszych dokumentów marksistowskiej literatury. Zacytowawszy to, Mitin stwierdził, że deborinowcy, jak widać, uprawiają „apologię całego Plechanowa, Plechanowa-mienszewika". Odważają się nawet twierdzić, że Lenin był uczniem Plechanowa w filozofii, podczas gdy w rzeczywistości Lenin był najbardziej konsekwentnym i najbardziej ortodoksalnym marksistą po Marksie-Engelsie. Plechanow zaś nie rozumiał poprawnie dialektyki, tkwił w formalizmie, skłaniał się do agnostycyzmu oraz ulegał wpływom Feuerbacha, Czernyszewskiego i logiki formalnej. Korzeniem

wszystkich błędów mienszewizujących idealistów jest zaś „oderwanie teorii od praktyki". Cała ich walka przeciwko mechanicystom była bez wartości, czego najlepszym dowodem jest ten oto fakt, że po latach tej walki nikt z mechanicystów nie przyznał się do swoich błędów! W gruncie rzeczy zresztą obie grupy mało co się od siebie różn ą, bo jedni i drudzy – mienszewizujący idealiści oraz mienszewizujący mechanicyści – z lekceważeniem odnoszą się do Leninowskiej filozofii.

Cały ów proces sanacji sowieckiej filozofii ukoronowany został dekretem Komitetu Centralnego partii, ogłoszonym w „Prawdzie" 25 stycznia 1931 roku. Dekret ten potępiał błędy pisma „Pod znamieniem marksizma" i w skróconej formie powtarzał poprzednio już sformułowane potępienia.

Część potępionych rychło ogłosiła samokrytykę, dziękując partii, iż pomogła im zrozumieć ich błędy. Uczynił to w szczególności Deborin, a także Łuppol. Wielu deborinistów zginęło w rzeziach lat 30-tych, między innymi Sten, Łuppol, Karew, Tymianski. Ocalał jednak sam Deborin, utraciwszy tylko pozycję redaktora pisma, któremu partia podarowała całkowicie odnowioną redakcję. Nie został także usunięty z partii. W późniejszych latach Deborin publikował jeszcze wiele artykułów, nienagannych w stalinowskiej ortodoksji. Udało mu się dożyć czasów chruszczowowskich; w ostatnich latach życia zajmował się sprawami pośmiertnej rehabilitacji swoich licznych uczniów i kolegów pozabijanych w czystkach. Ocalał także Asmus (zmarł w 1975 roku), który miał później, w 40-tych latach, stać się przedmiotem ataków raz jeszcze.

Od tego czasu historia filozofii sowieckiej epoki stalinowskiej jest głównie historią partyjnych ukazów. Doszło do głosu młodsze pokolenie karierowiczów, donosicieli i nieuków, które przez następne dziesięciolecia miało zmonopolizować całe życie filozoficzne Rosji, albo raczej być wykonawcą wyroku śmierci na filozofii. Ludzie, którzy teraz robili kariery filozoficzne zawdzięczali je głównie donosom na kolegów oraz powtarzaniem partyjnych litanii w danym momencie aktualnych. Byli to z reguły ludzie nie znający żadnych języków obcych, nie mający pojęcia o filozofii światowej, za to umiejący mniej więcej na pamięć pisma Lenina i Stalina, z których pochodziła większość ich wiadomości o świecie.

Potępienie „mienszewizujących idealistów" oraz mechanicystów zrodziło mnóstwo artykułów i rozpraw, których autorzy powtarzali dekrety partii oraz prześcigali się w pokazywaniu swego oburzenia na widok podstępnych knowań filozoficznych sabotażystów.

Jaki był właściwy sens całej dyskusji (jeśli słowo to jest tu na miejscu)? Nie chodziło w niej, oczywiście, o żadne określone stanowiska filozoficzne ani nawet polityczne. Kojarzenie „mechanicyzmu" z polityką Bucharina, a „mienszewizującego idealizmu" z trockizmem było najzupełniej dowolnym wymysłem. Atakowani filozofowie nie uczestniczyli w grupach opozycyjnych i nie można było wykryć żadnego związku między ich filozofią a stanowiskiem tych grup (ogólnikowe oskarżenia, wedle których mechanicyści „absolutyzowali ciągłość rozwoju", ponieważ zaprzeczali „skokom jakościowym", podczas gdy deborinowcy, przeciwnie, podkreślali „skoki" i stąd pierwsi wspierali teo-

retycznie Bucharina, drudzy zaś „rewolucyjne awanturnictwo" trockistów – oskarżenia te opierają się na tak mglistych analogiach, że nie zasługują na rozważanie). „Mechanicyści" istotnie, samą treścią swoich wypowiedzi zasłużyli na oburzenie partii, gdyż domagali się niezależności nauk od filozofii, czyli praktycznie – podważali prawo nieomylnej partii do wyrokowania o słuszności lub niesłuszności naukowych teorii i do dyrygowania nauką nie co do kierunku badań tylko, ale także co do wyników. Nie można jednak tego samego oskarżenia wysunąć w stosunku do deborinowców. Reprezentowali oni na pozór najczystszej wody leninizm: Deborin wyrzekł się wcześnie swego Plechanowowskiego błędu w sprawie „hieroglifów" i nawet atakował mechanicystów za trzymanie się owej doktryny, sprzecznej z teorią odbicia. Deborinowcy oddawali należyte hołdy Leninowi i rzecznicy linii partyjnej mieli ogromne trudności z wyszukiwaniem jakichkolwiek cytatów, które by potwierdzały ich oskarżenia; toteż oskarżenia te są prawie całkowicie zbiorem ogólnikowych, niekoherentnych i mglistych wyzwisk (deborinowcy „nie doceniają" wagi dzieł Lenina, „przeceniają" Plechanowa, „nie rozumieją" dialektyki, wpadają w „kautskizm" albo „mienszewizm" itd.). W całej sprawie nie chodziło nawet o to, że partia postanowiła zadekretować, że takie czy inne twierdzenia filozoficzne od tej chwili obowiązują i twierdzenia te różnią się od tych, jakie deborinowcy do tej pory głosili. Chodziło nie o treść jakichkolwiek doktryn – w gruncie rzeczy późniejszy, oficjalnie kanonizowany materializm dialektyczny minimalnie się różnił od Deborinowskiego – ale o to, co zresztą w oskarżeniach wielokrotnie podkreślano: o tak zwaną zasadę partyjności, albo raczej (bo deborinowcy zasadę tę przyjmowali, rzecz jasna) o jej praktyczne zastosowanie. Deborinowcy, niezależnie od tego, jak marna pod względem intelektualnym była ich produkcja, interesowali się na serio filozofią i usiłowali po swojemu wykazywać słuszność określonych zasad marksizmu i leninizmu. Wierzyli, że ich filozofia ma pomagać w budowaniu socjalizmu, lecz w tym właśnie celu usiłowali ją rozbudowywać jako filozofię. Tymczasem „zasada partyjności" w stalinowskim sensie domagała się od filozofii czegoś innego. Nie chodziło wcale o to – wbrew nieustannym zapewnieniom – by filozofia sama wypracowywała jakieś zasady lub dochodziła do jakichś prawd, które dałyby się zastosować albo użyć w celach politycznych. Że filozofia ma służyć partii oznaczało tylko tyle, że ma ona się zajmować gloryfikacją każdorazowych partyjnych postanowień i niczym więcej. Filozofia nie miała w ogóle być procesem myślowym, ale narzędziem upowszechniania i usprawiedliwiania ideologii państwowej w jej zmiennych kształtach. Wszystkie nauki humanistyczne zresztą miały zostać zredukowane do tych funkcji, jednakże upadek filozofii był najgłębszy; oba filary, na których wspiera się wszelka kultura filozoficzna: logika i historia filozofii, zostały zniszczone; filozofia utraciła wszystkie, najskromniejsze nawet podstawy techniczne, które mimo wszystko nie zginęły całkiem w naukach historycznych, mimo ich głębokiej korupcji. Zadania serwilistyczne stały się praktycznie jedyną racją bytu filozofii. Na tym też – nie zaś na samej treści skanonizowanych twierdzeń – polegał w filozofii stalinizm.

Rozdział III

MARKSIZM JAKO IDEOLOGIA PAŃSTWA SOWIECKIEGO

1. Sens ideologiczny „wielkich czystek"

Lata trzydzieste w Związku Radzieckim są epoką krystalizacji nowej wersji marksizmu jako oficjalnej i skanonizowanej ideologii totalitarnego państwa socjalistycznego.

Historia Stalinowskiego państwa jest, od chwili kolektywizacji, serią klęsk, nieszczęść i represji, spadających nieustannie powracającymi falami. Kolektywizacja zbiegła się z początkiem planu 5-letniego, który, choć uchwalony ze znacznym opóźnieniem, liczył się od 1928 roku. Zgodnie z pierwotnymi projektami Trockiego i Preobrażenskiego, przejętymi przez Stalina, zniewolone chłopstwo miało dostarczyć wartości dodatkowej dla szybkiego rozwoju przemysłu. Dogmat prymatu przemysłu ciężkiego został odtąd przyjęty w sposób trwały jako część państwowej ideologii. Pierwsze plany industrializacji zostały ustalone w sposób dowolny, bez żadnych realnych kalkulacji, po prostu na tej podstawie, że „nie ma takich twierdz, których bolszewicy nie mogliby zdobyć" oraz, że siłą można wszystko załatwić. Stalin, mimo to, był ciągle niezadowolony z istniejących liczb ustalających cele produkcyjne i podnosił je do dowolnie wymyślonych wysokości. Okazało się niebawem, że większość celów była nieosiągalna, rzeczywiste wyniki, nawet w przemyśle ciężkim, na który rzucono wszystkie możliwe zasoby ludzkie i pieniężne, wynosiły czasem połowę, czasem jedną czwartą, czasem jedną ósmą założonych celów. Na to też znalazła się rada: aresztowanie i mordowanie statystyków oraz masowe fałszowanie danych statystycznych. Już w latach 1928-30 Stalin zlikwidował prawie wszystkie pisma ekonomiczne i statystyczne, a wielu poważnych statystyków (wśród nich N.D. Kondratiew) zostalo pozabijanych lub uwięzionych. Od tego czasu zwyczajem się stało obliczanie dochodu narodowego w taki sposób, że te same produkty liczone były dwu- lub trzykrotnie, na różnych stadiach obróbki. W ten sposób powstawały nic nie mówiące globalne wyniki, którymi państwo chwaliło się periodycznie jako niezbitymi dowodami wyższości socjalizmu. Produkcja rolnicza była w statystykach fałszowana systematycznie w obliczu katastrofalnych wyników kolektywizacji. Nie jest jasne, w jakim stopniu Stalin lub inni przywódcy partyjni znali prawdziwy obraz gospodarki.

Jednocześnie ludność robotnicza, sprowadzana ze wsi, wzrastała w szybkim tempie. Nędzę społeczeństwa ratowano ciągle nowymi procesami i aresztowaniami inteligencji – inżynierów czy agronomów, którzy z racji niewykonywania narzuconych im, niewykonalnych planów, oskarżani byli o sabotaż. Lata 1932-33 były okresem straszliwego głodu, który pochłonął kilka milionów istnień; w porównaniu z tą epoką lata sławnego głodu z lat 1891-92 (tego właśnie głodu, który zradykalizował inteligencję rosyjską i przyczynił się poważnie do powstania ruchu marksistowskiego) wydawać się mogły błahym potknięciem. Stalinowska propaganda powtarzała nieustannie, że kraj jest pełen sabotażystów i szkodników, utajonych kułaków, złośliwych inteligentów starego pokroju, trockistów i agentów imperializmu. Głodujący chłop mógł być i bywał często skazywany na obóz koncentracyjny za ukradzenie garści kołchozowego zboża. Obozy rosły jak na drożdżach i stawały się ważnym elementem gospodarki państwowej, zwłaszcza tam, gdzie warunki pracy były najcięższe, jak w syberyjskich kopalniach lub lasach.

Mimo to, kosztem nieopisanych udręk, wyzysku i ucisku, w chaosie pseudoplanowania, w powodzi oficjalnego kłamstwa, przemysł sowiecki rozwijał się faktycznie, a drugi plan pięcioletni (1933-37) był znacznie bliższy rzeczywistości niż pierwszy. Fakt, że w tych właśnie latach Związek Radziecki założył podwaliny swojej późniejszej potęgi industrialnej, do dziś jest przez wyznawców komunizmu cytowany jako rodzaj historycznego usprawiedliwienia stalinizmu. Również wielu niekomunistów uważa, że socjalizm stalinowski był po prostu formą, w jakiej zacofana Rosja przebyła stosunkowo szybko epokę modernizacji przemysłowej i że na tym polega „historyczny sens" stalinizmu. Antycypując nieco późniejsze rozważania, można w tej sprawie tyle oto powiedzieć: prawdą jest, że państwo sowieckie zbudowało w latach 30-tych dużą ilość obiektów przemysłowych, zwłaszcza w przemyśle ciężkim i zbrojeniowym i że zbudowało je w oparciu o zastosowanie masowego przymusu policyjnego, pracy niewolniczej i półniewolniczej, czego ubocznym skutkiem była dewastacja kulturalna i utrwalenie się policyjnego reżymu. Natomiast twierdzenie, że wszystkie te koszty ludzkie i materialne (albowiem była to industrializacja o takim stopniu marnotrawstwa, jakiego prawdopodobnie nie da się znaleźć w historii) były nieodzownym warunkiem postępu, jest najzupełniej gołosłowne. Nie ma żadnych empirycznych przesłanek do wygłaszania przeciwfaktycznego sądu, iż Rosja nie mogłaby zbudować swego przemysłu innym sposobem. Historia zna różne metody skutecznej industrializacji, wszystkie z nich obfitujące w rozmaitego rodzaju znaczne koszty społeczne, lecz trudno wymienić taką, której koszty byłyby podobne do industrializacji socjalistycznej w Rosji. Twierdzenie – często przytaczane jako dodatkowe wyjaśnienie – iż rozwój przemysłowy Europy Zachodniej nie mógł był zostać powtórzony na peryferiach świata industrialnego, skoro metropolie ekonomiczne już utrwaliły swoje wyniki, zostało podważone skutecznie przez późniejszy rozwój krajów, które znajdowały się właśnie na peryferiach świata kapitalistycznego, a zdołały mimo to – bynajmniej nie bez znacznych kosztów – zindustrializować się nie na sposób sowiecki.

Rosja była krajem szybkiego i intensywnego rozwoju przemysłu przed rewolucją, rewolucja zaś zahamowała ten rozwój na długie lata, miast go przyśpieszyć; podstawowe krzywe rozwoju przemysłowego wykazują znaczny wzrost w ostatnich dwóch dziesięcioleciach Rosji carskiej, następnie spadają katastrofalnie po rewolucji i dopiero w wiele lat później (różnie w różnych dziedzinach) ta sama krzywa wraca do pierwotnej wysokości ze swej doliny i podejmuje ten sam bieg. Owa „dolina" oznacza miliony ofiar i ruinę społeczeństwa rosyjskiego i twierdzenie, że wszystkie te ofiary były niezbędne po to, aby Rosja po latach mogła z opóźnieniem podjąć swój przedrewolucyjny rozwój przemysłowy, jest fantazją historiozoficzną.

Jeśli zatem wierzy kto, że procesy historyczne mają celowość immanentną, niezależną od intencji ich uczestników, czy też sens utajony, co się dopiero *ex post* objawia, to sensem takim w przypadku rosyjskiej rewolucji nie była industrializacja; jedynym sensem, którego obecności można by bronić, było utrzymanie zwartości i energii ekspansywnej rosyjskiego imperium; pod tym względem bowiem nowy ustrój wykazał większą skuteczność niż stary.

Po zniszczeniu woli oporu wszystkich kolejno klas społecznych - proletariatu, chłopstwa i inteligencji, po zdławieniu wszystkich form życia społecznego nie narzuconych przez państwo i po likwidacji wewnątrzpartyjnej opozycji, przyszła pora na zniszczenie ostatniej siły, która mogła być jeszcze, choć nie była faktycznie, źródłem zagrożenia dla doskonale totalitarnej władzy połączonej z jednoosobową tyranią, tej mianowicie siły, która była narzędziem dławienia i niszczenia wszystkich pozostałych, mianowicie samej partii. Proces niszczenia partii ciągnął się przez lata 1935-39 i był nowym rekordem ustroju w zakresie walki z własnym społeczeństwem.

W 1934 roku Stalin był u pełni władzy. XVII Zjazd partii w początku tego roku był festiwalem pieśni pochwalnych ku jego czci. Aktywnej opozycji nie było. Była jednak w partii znaczna ilość ludzi – zwłaszcza starych bolszewików – którzy nie stali się w pełni narzędziami Stalina, choć oddawali mu należne hołdy; zdobyli oni sobie pozycje własnymi zasługami, nie tylko łaską wodza, a wobec tego mogli stanowić nadal niebezpieczny zarodek niepokoju lub rewolty w wypadku jakiegoś kryzysu. Należało zatem zmiażdżyć ich również – opozycję potencjalną, nie aktualną. Pierwszym pretekstem było morderstwo dokonane na sekretarzu KC i przywódcy leningradzkiej organizacji, Siergieju Kirowie. Istnieje dość powszechne, choć nie bezwyjątkowe, przekonanie, wśród historyków, że była to prowokacja Stalina, który chciał za jednym zamachem pozbyć się możliwego rywala i dostarczyć sobie samemu pretekstu do masowych represji. Po morderstwie (1 grudnia 1934 r.) rozpoczęła się fala prześladowań, które tym razem jęły godzić w działaczy partyjnych – zrazu głównie członków różnych dawnych opozycji, rychło także w wierne sługi Stalina. Zinowiew i Kamieniew zostali aresztowani i skazani na kary więzienia; masowe rozstrzeliwania rozpoczęły się we wszystkich większych miastach kraju, lecz w Leningradzie i Moskwie bardziej niż gdziekolwiek. Terror przybrał monstrualne rozmiary w 1937 roku – pierwszym roku tak zwanej wielkiej czystki. W sierpniu 1936 r. odbył się pierwszy z serii wielkich pokazowych

procesów, na którym skazani zostali na śmierć Kamieniew, Zinowiew, Smirnow i inni. W styczniu następnego roku – drugi pokazowy proces, gdzie zdemaskowana została z kolei zdrada Radka, Piatakowa, Sokolnikowa i innych. Wreszcie w marcu 1938 roku zasiedli na ławie oskarżonych Bucharin, Rykow, Krestinski, Rakowski, Jagoda (były szef policji i organizator poprzednich procesów) i inni. Nieco przedtem miał miejsce wielki tajny proces generałów (z marszałkiem Tuchaczewskim na czele). Oskarżeni przyznawali się do najbardziej fantastycznych zbrodni: jeden po drugim opowiadali o swojej służbie obcym wywiadom, o spiskach w celu mordowania przywódców partii, o tym, jak sprzedawali imperialistycznym mocarstwom różne części Związku Radzieckiego, jak mordowali, truli, sabotowali przemysł, powodowali głód w kraju itd. Wszyscy prawie zostali skazani na śmierć i zabici natychmiast po procesach; niektórzy z tych nielicznych, którym dano tylko wyroki więzienia (jak Radek), zostali wkrótce po procesie wymordowani.

Piekło wielkich czystek zostało opisane wielokrotnie zarówno przez historyków, jak powieściopisarzy i memuarystów. Wielkie procesy były tylko pokazową cząstką masowego ludobójstwa, którego głównym obiektem była partia bolszewicka. Aresztowania szły w miliony, rozstrzeliwania – w setki tysięcy. Tortury, które przedtem stosowano sporadycznie i raczej w celu wydobycia prawdy od ofiar, teraz stały się rutynowym sposobem wydobywania od tysięcy ludzi kompletnie fałszywych zeznań o najbardziej niewiarygodnych zbrodniach (w rosyjskim sądownictwie zniesiono tortury w XVIII wieku, chociaż używano ich potem niekiedy w szczególnych okolicznościach np. w czasie powstań polskich lub rewolucji 1905 roku). Oficerowie śledczy mieli wolną rękę w obmyślaniu i stosowaniu wszelkiego rodzaju udręczeń i okaleczeń, by zmusić ludzi do przyznania się do przestępstw, co do których oprawcy doskonale wiedzieli, iż nigdy nie miały miejsca. Ci nieliczni, którzy zdołali nie załamać się w rękach katów, przeważnie załamywali się, gdy im grożono, że w wypadku odmowy przyznania się do przestępstw ich dzieci i żony zostaną zamordowane (co się nieraz zdarzało). Nikt nie był pewny, ponieważ nie było takiego stopnia uległości wobec wodza, który by zapewniał bezpieczeństwo. Całe partyjne komitety obwodowe szły czasem pod nóż, a za nimi ich następcy, ledwo zdążywszy obmyć ręce z krwi. Ofiarami padli prawie wszyscy starzy bolszewicy, wszyscy najbliżsi współpracownicy Lenina, dawni ministrowie, członkowie Biura Politycznego i Sekretariatu partii, działacze partyjni na wszystkich szczeblach, uczeni, artyści, pisarze, ekonomiści, wojskowi, prawnicy, inżynierowie, lekarze, a w końcu, w swojej kolejności, sami kaci, kiedy swoją część pracy spełnili – wyżsi oficerowie służby bezpieczeństwa lub ci działacze partyjni, którzy gorliwie brali udział w czystkach. Korpus oficerski został zdziesiątkowany (co przyczyniło się walnie do klęsk armii sowieckiej w pierwszych dwóch latach wojny z Niemcami). Aresztowano i zabijano ludzi wedle kwot, przydzielanych przez kierownictwo partyjne poszczególnym okręgom; ci kierownicy policji, którzy nie wypełniali kwot, narażali się z kolei na uśmiercenie; ci, którzy wypełniali, mogli być z czasem zabici za tępienie kadr partyjnych (oskarżenie, którego ofiarą, nie bez złowrogiego humoru,

charakterystycznego dla Stalina, padli niektórzy działacze zasłużeni w masowych mordach, np. Postyszew). Ci, którzy źle pracowali, mogli być zabici za sabotaż; ci, którzy dobrze pracowali – za podejrzenie, iż swoją dobrą pracą chcą zamaskować swoje szkodnictwo (Stalin w przemówieniu z 1937 roku podkreślił, że wielu wrogów bardzo dobrze pracuje w celu zmylenia partii). Okazało się, że niemal cała stara kadra partyjna, łącznie z najbliższymi współpracownikami Lenina, składała się ze szpiegów, agentów imperialistycznych i wrogów ludu, którzy o niczym innym nie myśleli, jak o zniszczeniu państwa sowieckiego. Nie było takiej zbrodni, o której osłupiały świat nie dowiedziałby się z własnych ust oskarżonych na wielkich procesach. Z ofiar makabrycznego teatru Bucharin był jedynym, który przyznał się ogólnie do odpowiedzialności za wszystkie zbrodnie, rzekomo popełnione przez (nie istniejącą, oczywiście) kontrrewolucyjną organizację, lecz nie przyznał się do najcięższych szczegółowych oskarżeń, jak plan zamordowania Lenina i szpiegostwo. Powiedział natomiast, wyznając skruchę z powodu wszystkich przestępstw: „powstaliśmy zbrodniczymi metodami, przeciwko radości nowego życia". Słowa te odzwierciedlają atmosferę procesów (Bucharin podobno nie był fizycznie torturowany, lecz zagrożono mu zamordowaniem żony i dziecka).

Pierwszym, lecz nie jedynym rezultatem czystek, było spustoszenie wszystkich dziedzin życia w Związku Radzieckim, łącznie z partią. Zginęła znaczna większość tych, z reguły czystych stalinowców, którzy wypełniali salę XVII Zjazdu, tego zjazdu, który już prawie nic więcej nie robił oprócz modlenia się do wodza. Padła ponad trzecia część pisarzy sowieckich, galeria slawnych artystów. Kraj owładnięty został straszliwym obłędem, którym na pozór – lecz tylko na pozór – jeden tyran zdołał go zarazić.

Ofiarami czystek padli także komuniści z innych krajów. Najwięcej wytrzebiono Polaków; w 1938 roku Komunistyczna Partia Polski (nielegalna w Polsce) została uchwałą Kominternu rozwiązana jako siedlisko trockistów i innych wrogów, a jej kadry zdziesiątkowano w Rosji; praktycznie cały aktyw partyjny poszedł do więzień, z których nieliczni tylko wrócili po latach; ocaleli szczęśliwcy, którzy nie mogli przyjechać na rzeź, gdyż siedzieli w polskich więzieniach; ci nieliczni, którzy nie chcieli przyjechać, ogłoszeni zostali publicznie agentami policji polskiej (czyli wydawani w ręce tejże polskiej policji; praktyka zresztą często stosowana w latach 30-tych w nielegalnych partiach komunistycznych w stosunku do wszelkiego rodzaju „odchyleńców"). Ofiarami padło także wielu komunistów węgierskich (m.in. Bela Kun), jugosłowiańskich, bułgarskich, niemieckich (część z tych, których nie zamordowano, Stalin oddał następnie Gestapo).

Obozy koncentracyjne pęczniały do niebywałych rozmiarów. Wszyscy przywykli do tego, że aresztowanie i skazanie na śmierć lub na dowolną ilość lat katorgi nie ma nic wspólnego z tym, czy się dobrze czy źle pracuje, czy się było lub nie było w takiej lub innej opozycji, a nawet czy się kocha lub nie kocha wodza. Okrucieństwo stworzyło rodzaj uniwersalnej paranoi, świat nierealny mimo jego potworności, to znaczy świat, w którym wszystkie znane dotąd kryteria przestały obowiązywać – nawet kryteria „normalnego" despotyzmu.

Wszyscy historycy i pisarze, którzy rozważają z perspektywy lat to niebywałe w historii święto krwi, zadają sobie pytania, na które odpowiedź wcale nie jest oczywista:

Po pierwsze, czym wytłumaczyć ów niszczycielski szał w sytuacji, w której na pozór żadne realne niebezpieczeństwo nie zagrażało Stalinowi ani ustrojowi, a wszelkie możliwe ogniska buntu w partii można było z łatwością likwidować bez masowych rzezi? Jak w szczególności zracjonalizować te wydarzenia w obliczu oczywistego, jak by się zdawało, faktu, że osłabiły one państwo pod wszelkimi względami, zarówno gospodarczym, jak militarnym, w wyniku niszczenia najlepiej kwalifikowanych kadr?

Po wtóre, jak zrozumieć zupełny brak oporu w społeczeństwie, w którym wszyscy byli zagrożeni, włączając najgorliwszych wykonawców terrorystycznych akcji? Dlaczego z ludzi, którzy nieraz narażali życie w walce i z których wielu wsławiło się odwagą wojskową, nie znalazł się nikt, kto by próbował zgładzić tyrana, dlaczego wszyscy szli biernie na rzeź?

Po trzecie. jeśli ofiary pokazowych procesów zmuszane były do przyznawania się do niepopełnionych zbrodni w celach propagandowych, jak wyjaśnić, że zmuszano do tego samego setki tysięcy i miliony ludzi, o których nikt nie miał słyszeć? Po co ten ogromny wysiłek w celu wyciskania fantastycznych zeznań od anonimowych ofiar, których sfabrykowane *dossiers* ginęły w policyjnych archiwach i nie były nigdy użyte w publicznych akcjach?

Po czwarte, jak można objaśnić fakt, że w tych właśnie latach udało się Stalinowi skutecznie rozbudować rozpasany kult własnej osoby i dlaczego tylu zachodnich intelektualistów, którzy nie byli niczym zagrożeni, z własnej woli poddało się hipnozie stalinizmu w tym właśnie okresie oraz przełykało bez oporu albo wręcz aprobowało moskiewski Grand Guignol na przekór jego oczywistym (jakby się wydawało) kłamstwom i okrucieństwom?

Wszystkie te pytania są istotne dla zrozumienia szczególnych funkcji, jakie jęła odgrywać w nowym ustroju ideologia marksistowsko-socjalistyczna.

Co do pierwszego pytania, to większość historyków jest zdania, że głównym celem wielkich czystek była likwidacja partii jako potencjalnego ośrodka życia politycznego, jako siły, która w pewnych warunkach mogłaby nabrać własnego życia, miast być biernym narzędziem władzy. Izaak Deutscher w pierwszej swojej, po polsku ogłoszonej książce o procesach moskiewskich, ukuł zadziwiającą teorię, wedle której stalinizm objawił się w czystkach jako zemsta mienszewizmu nad bolszewizmem! Dowodem miał być fakt, że prawie wszyscy starzy bolszewicy padli ofiarami pogromu, podczas gdy głównym prokuratorem był były mienszewik Wyszynski, a głównym propagandystą partyjnym tych czasów były bundowiec Dawid Zasławski. Hipoteza ta jest równie niewiarygodna, jak druga, którą tenże Deutscher wysunął w trzecim tomie swojej monografii o Trockim. Twierdzi on tam (*The Prophet Outcast*, str. 306-307), że wyższa biurokracja sowiecka, mimo swoich przywilejów, nie była zadowolona, gdyż nie mogła swoich bogactw akumulować ani przekazywać potomstwu i że zachodziło niebezpieczeństwo, iż zechce ona zniszczyć system własności społecznej (jak wówczas Trocki się obawiał); Stalin był świadom tej

groźby i wprowadził terror, aby przeciwdziałać konsolidacji nowej warstwy uprzywilejowanej i zapobiec jej wyrodzeniu się w nową klasę, która zrujnuje sowiecki system własności. Interpretacja ta jest w gruncie rzeczy powtórzeniem stalinowskiej wersji czystek: okazuje się bowiem, że ofiary zmierzały do przywrócenia kapitalizmu w Rosji. Tenże Deutscher wszelako, w swojej biografii Stalina, podaje trzecią wersję, która jest mniej więcej zgodna z obiegową opinią historyków: Stalin chciał zniszczyć wszystkie możliwe alternatywne rządy czy też władze partyjne; choć aktywna opozycja przestała istnieć, nagły kryzys mógł ją pobudzić do życia; należało przeto zlikwidować w partii wszystkie możliwości konkurencyjnych względem Stalina ośrodków władzy.

Jednakże, jak się wydaje, można w ten sposób wyjaśnić procesy moskiewskie, lecz niezupełnie – masowy charakter rzezi; objęła ona wszakże ogromne masy ludzi nieznanych, którzy nie mieli szans na zostanie alternatywnymi przywódcami partii. Nie tłumaczą tej masowości również inne motywy, nieraz wymieniane w literaturze: potrzeba kozłów ofiarnych, na których można by zwalić klęski ekonomicznej polityki Stalina; osobista mściwość i sadyzm satrapy (które działały, oczywiście, w dużej ilości przypadków poszczególnych, lecz nie mogły rozciągać się na miliony).

Z pewnością, wolno powiedzieć, że wielkie masakry lat trzydziestych były makabrycznym przypadkiem w tym sensie, iż cele, którym służyły, były zapewne osiągalne innymi metodami. Jednakże cele czystek, leżały, by tak rzec, w naturalnej logice ustroju: chodziło, powtórzyć trzeba, o unicestwienie nie tych lub owych potencjalnych rywali, ale o unicestwienie jedynego organizmu, w którym istniały jeszcze – jakkolwiek słabe i niedołężne – resztki lojalności innych aniżeli względem państwa i wodza, mianowicie resztki wiary w ideologię komunistyczną jako układ odniesienia i obiekt kultu niezależny od wodza i aktualnych zarządzeń partii. Dążeniem totalitarnego ustroju jest zniszczyć wszystkie formy życia zbiorowego, które nie są narzucone przez państwo i dokładnie przez nie kontrolowane; sprowadzenie osobników ludzkich do izolowanych wzajem narzędzi państwa. Zasadą ustroju jest, iż obywatel jest własnością państwa i że wobec tego nie wolno mu mieć innych lojalności, w szczególności również ideologicznych, choćby to była lojalność względem ideologii tegoż państwa. Rzecz ta wygląda paradoksalnie, jednakże dla wszystkich, znających ustroje sowieckiego typu od wewnątrz, nie ma w niej nic zaskakującego: wszystkie formy buntu wewnątrz rządzącej partii, wszystkie „odchylenia", „rewizjonizmy", frakcje, kliki, rebelie – odwoływały się przecież do tej samej ideologii, której partia była nosicielem. Ideologia sama wobec tego musiała być zreorganizowana w taki sposób, aby wszystkim wiadomo było, że nie mają prawa na własną rękę do niej się odwoływać; podobnie w średniowieczu nikt nie miał prawa na własną rękę komentować Pisma Świętego, a sam tekst, jak wiadomo, był zawsze *liber haereticorum*. Otóż partia z założenia była organizmem ideologicznym, to znaczy instytucją, której więź miała powstawać w wyniku wspólnie wyznawanej wiary i wspólnych wartości. Wiara ta jednak, jak zawsze w dziejach ideologii zinstytucjonalizowanych, musiała być dostatecznie mętna i nieokreślona, aby można było z jej pomocą usprawiedliwiać każde

aktualne posunięcie polityczne, a jednocześnie twierdzić, że w „istocie rzeczy” nic się nie zmienia w doktrynie. Było zatem nieuchronne, że ludzie, którzy przyznają się do tej wiary i biorą ją na serio, chcą sami interpretować jej wskazania i sami zastanawiać się nad tym, czy takie lub inne posunięcia polityczne są zgodne lub niezgodne z marksizmem-leninizmem w wykładni Stalina. W ten sposób jednak ludzie ci są zawsze potencjalnymi krytykami i buntownikami przeciw władzy, nawet jeśli przysięgają na wierność Stalinowi: zawsze bowiem będą próbowali wczorajszego Stalina używać przeciw dzisiejszemu i przeciwko wodzowi cytować jego własne wypowiedzi. Zadaniem czystek było zatem zniszczenie ocalałych resztek więzi ideowej w partii; wytłumaczenie partii, że nie ma ona żadnej ideologii i żadnej więzi niezależnej od aktualnych rozkazów; zredukowanie jej do tak samo bezwolnej i rozproszonej masy, jak cała reszta społeczeństwa. Był to dalszy ciąg tej samej logiki systemu, która zaczęła się od likwidacji partii liberalnych, potem partii socjalistycznych, prasy niezależnej, niezależnych instytucji kulturalnych, organizacji religijnych, filozofii i sztuki, wreszcie frakcji w samej partii; otóż tam, gdzie funkcjonuje jeszcze jakakolwiek więź ideologiczna, różna od wierności dla wodza, tam istnieje potencjał dla działalności frakcyjnej, jeśli nawet żadne frakcje aktualnie nie istnieją. Wykorzenienie tego potencjału było zadaniem wielkich czystek i zadanie to skutecznie zostało wykonane. Zasady ustrojowe, których wynikiem była hekatomba lat 30-tych obowiązują nadal i nigdy nie zostały naruszone. Lojalność względem ideologii samej jest nadal przestępstwem i nadal prowadzi do różnego rodzaju odchyleń.

Niemniej sama okoliczność, że pogrom nie spotkał się z żadnym oporem ani w społeczeństwie, ani w samej partii wydaje się przemawiać za tym, iż czystki – przynajmniej w tej skali – nie były już potrzebne; że partia była już rzeczywiście sprowadzona do stanu ideału, to jest do „worka z kartoflami” (by użyć określenia Marksa w stosunku do chłopów francuskich); że nie istniała w niej ani wola, ani zdolność do produkowania jakichkolwiek ognisk niezależnej myśli. Co do tego, czy zdolność taka mogłaby się objawić, gdyby nie czystki, na przykład w kryzysowych momentach wojny z Niemcami, zdani jesteśmy na próżną spekulację.

Dotykamy tu drugiego pytania: w jaki sposób wytłumaczyć całkowitą niezdolność do oporu? Wydaje się, że nie ma innego wyjaśnienia niż to właśnie: partia była już pozbawiona umiejętności organizowania się poza rządzącym aparatem; była tak samo zredukowana do izolowanych osobników, jak cała reszta; w aktach represji, podobnie jak we wszystkich innych sytuacjach, stali naprzeciw siebie nieodmiennie: wszechmocne państwo i poszczególna jednostka. Poczucie paraliżu było całkowite. A przy tym nikt nie mógł zaprzeczyć temu, że partia nadal działa według tych samych zasad, które zawsze obowiązywały. Wszyscy członkowie partii byli uczestnikami masowych gwałtów popełnionych uprzednio na bezpartyjnym społeczeństwie; w momencie, gdy sami stawali się ofiarami bezprawia, nie mieli niczego, do czego mogliby się odwołać: nikt z nich wszakże nie oburzał się na fabrykowane procesy i mordowanie ludzi, póki nie dotyczyło to działaczy partyjnych, wszyscy zatem uzna-

wali – aktywnie lub biernie – zasadę, wedle której nie ma zasadniczo nic zdrożnego w sądowych morderstwach. Wszyscy też godzili się na to, że zwierzchność partyjna decyduje o tym, kto w danej chwili jest wrogiem klasowym, agentem imperialistów czy kułaków. Te same reguły gry, jakie zaakceptowali, teraz gniotły ich samych. Nie pozostawało przeto żadne oparcie moralne, które by podtrzymywać mogło wolę oporu.

Pisarz polski Aleksander Wat spotkał w czasie wojny, w jednym ze stalinowskich obozów, umierającego starego bolszewika, znanego historyka I.M. Stiekłowa i zapytał go, jak wyjaśnić, że wszyscy bohaterowie moskiewskich procesów przyznawali się do najbardziej niewiarygodnych zbrodni. Odpowiedź Stiekłowa była trafna i bezlitosna: my wszyscy mamy ręce po łokcie we krwi.

Co do trzeciego pytania, to mamy do czynienia ze zjawiskiem, które na pierwszy rzut oka może wyglądać jak zbiorowa halucynacja: jeśli już założyć, że Stalin miał racjonalne powody do wielkiej masakry komunistów, po co mu był system, który kazał niezliczonym ilościom nieznanych publicznie ludzi przyznawać się na torturach, że jeden chciał sprzedać Uzbekistan Anglikom, drugi był agentem Piłsudskiego, trzeci wreszcie chciał zamordować wodza? Lecz i w tym obłędzie było racjonalne ziarno. Chodziło o to, aby ofiary były nie tylko fizycznie zniszczone czy unieszkodliwione, ale także doprowadzone do stanu moralnego unicestwienia. Na pozór wydaje się, że oprawcy mogli bez kłopotu podpisywać sami fikcyjne zeznania w imieniu torturowanych, a następnie zabijać ich lub wysyłać do obozów na tej podstawie i że nie powstałaby żadna różnica (wyjąwszy, oczywiście, ofiary pokazowych procesów, które miały przemawiać do publiczności i ogłosić się zbrodniarzami na oczach całego świata; lecz ci stanowili znikomy ułamek prześladowanych). Jednakże policja żądała, aby ludzie sami podpisywali swoje zeznania, i, o ile wiadomo, nie fałszowała podpisów. W ten sposób ofiary stawały się wspólnikami zbrodni popełnionej na nich samych, uczestnikami uniwersalnego kłamstwa. Prawie każdego człowieka można za pomocą męczarni zmusić do przyznania się do wszystkiego. Zazwyczaj jednak tortury, przynajmniej w XX wieku, służą wydobywaniu prawdziwych wiadomości. W stalinowskim systemie zarówno torturowani, jak kaci wiedzieli, że chodzi o fikcję. Jednak trzymano się tej fikcji, gdyż w ten sposób wszyscy przyczyniali się do budowy nierealnego świata, skonstruowanego przez ideologię, fikcja zostawała uznana przez wszystkich, a tym samym nabierała cech prawdy.

Te same powody, dla których wymuszano od ludzi fikcyjne zeznania, działały w wielu dziedzinach życia, na przykład w ustanowieniu powszechnych „wyborów" w państwie. Wydawałoby się, że państwo może sobie oszczędzić kłopotów i kosztów związanych z wyborami, których groteskowy charakter jest wszystkim wiadomy. W rzeczywistości owe wybory są ważne, gdyż czynią wszystkich obywateli uczestnikami i współbudowniczymi tej samej fikcji, tej samej rzeczywistości pozornej, która przez to samo przestaje być całkowicie pozorna.

Czwarte pytanie stawia nas również w obliczu zagadkowego fenomenu. Informacje przechodzące na Zachód ze Związku Radzieckiego były, oczywi-

ście, ułamkowe i niepewne; nowy ustrój odizolował się skutecznie i obustronnie od przepływu informacji i kontaktów; wyjazdy za granicę były od dawna ściśle kontrolowane przez państwo i ograniczone do zadań niezbędnych dla państwa; przekazywanie jakichkolwiek wiadomości nieautoryzowanych do innych państw było automatycznie kwalifikowane jako szpiegostwo i traktowane odpowiednio. Niemniej kompletne odcięcie od świata nie było możliwe. Pewne wiadomości przenikały na Zachód, choć nikt nie zdawał sobie sprawy z rozmiarów represji. Co więcej, pośpiech i nieudolność w przygotowywaniu procesów moskiewskich sprawiły, że wyszły na jaw sprzeczności lub najoczywiściej fałszywe szczegóły, na które część prasy zachodniej zwróciła uwagę. Czym więc tłumaczy się pobłażliwość, a często i aktywne poparcie, jakie zachodni intelektualiści okazywali stalinizmowi? Uczciwi i nieprzekupni socjaliści brytyjscy, Sydney i Beatrice Webb, odwiedzili parokrotnie Związek Radziecki w latach, gdy terror stalinowski był u szczytu; rezultatem tych wojaży było ogromne dzieło o nowej cywilizacji komunistycznej, wysławiające sowiecki system jako wcielenie najlepszych pragnień ludzkości o sprawiedliwości i szczęściu, co szczególnie jaskrawo wychodziło na jaw, gdy się zestawiało ów system z gnijącą i skorumpowaną pseudodemokracją brytyjską; autorzy nie widzieli żadnych powodów do powątpiewania w autentyczność procesów moskiewskich ani w doskonałość ludowych rządów (pierwszej „prawdziwej" demokracji) w Rosji. Aprobatę procesów moskiewskich świat usłyszał od ludzi takich jak Leon Feuchtwanger, Romain Rolland, Henri Barbusse. (Jednym z niewielu wyjątków w tym chórze był na Zachodzie André Gide, który odwiedził Związek Radziecki i wizytę swoją opisał; nie widział on, oczywiście, niczego z okropności systemu, otoczony był pochlebstwami i oglądał wyłącznie pokazowe fragmenty nie istniejącego świata sowieckiego; niemniej wyczuł dobrze uniwersalne kłamstwo poza fasadą, jaką zobaczył; to samo dotyczy niektórych pisarzy polskich, jak Antoni Słonimski i Zygmunt Nowakowski).

Osobliwy ów spektakl był w rzeczy samej wielkim tryumfem ideologii nad krytyczną percepcją i zdrowym rozsądkiem. W latach wielkich czystek, to prawda, Europa żyła w cieniu hitleryzmu i groza w obliczu tego ogromniejącego widma może tłumaczyć, iż wielu ludzi, wychowanych w liberalnej lub lewicowej tradycji, szukało w Rosji źródła nadziei dla cywilizacji, zagrożonej nazistowskim potopem; że gotowi byli wybaczyć wiele „państwu proletariackiemu", jeśli w jakimkolwiek stopniu było ono wcieleniem tej tradycji przeciw faszystowskiemu barbarzyństwu. Jednakże okoliczności te nie tłumaczą wszystkiego. Hitleryzm prawie nie miał fałszywej fasady; jego ideologia wypowiadała wprost jego cele: zbudować niemieckiego giganta na kościach innych ludów lub z pracy niewolniczej „niższych ras". Stalinizm natomiast nigdy nie zrezygnował z odziedziczonej frazeologii socjalistycznej: internacjonalizm, pokój, równość, wyzwolenie uciskanych, przyjaźń narodów. Frazeologia ta okazała się mocniejsza niż wszystkie dostępne fakty w oczach ludzi, których zawodem było krytyczne myślenie. Ideologia, jak się okazało, może oślepiać na najbardziej naoczne realności.

Należy przy tym zauważyć – a jest to punkt ważny – że nie jest prawdą, by Stalinowska Rosja była rządzona przez policję, w szczególności, by policja stała „ponad partią" (była to obiekcja w postalinowskich czasach powszechnie podnoszona przez komunistów, którzy chcieli stalinizm reformować; należy, powiadali oni, przywrócić partii zwierzchnictwo nad policją). Wprawdzie policja miała wolną rękę w aresztowaniu i zabijaniu członków partii, lecz tylko do pewnego stopnia; na wyższym szczeblu prześladowania, aresztowania i zabójstwa były nakazywane lub aprobowane przez najwyższe autorytety partyjne, w szczególności przez Stalina. Stalin rządził partią przy pomocy policji, ale rządził nią – i całym państwem – jako wódz partii, nie zaś szef służby bezpieczeństwa (jest to punkt trafnie podkreślony przez Jana Jarosławskiego w jego studium o funkcjach partii w systemie sowieckim). Partia zidentyfikowała się ze Stalinem, ale partia ani na chwilę – w ramach tej identyfikacji – nie utraciła pełni władzy. „Zwierzchnictwo partii nad policją", którego w postalinowskich czasach się domagano, oznaczać miało tyle, że członkowie partii nie powinni być aresztowani bez aprobaty władz partyjnych; lecz zasada ta była zawsze przestrzegana; jeśli nawet policja na pewnym szczeblu hierarchii aresztowała działaczy partyjnych z tegoż szczebla, to jednak wyższy szczebel partyjny czuwał nad tymi operacjami. Policja była narzędziem partii. System policyjny w sensie ścisłym, to znaczy system, w którym policja jest całkowicie samodzielna w swoich poczynaniach, nigdy w sowieckim państwie nie istniał i nie mógł istnieć, gdyż oznaczałoby to, że partia utraciła władzę. Nie mogła zaś tej władzy utracić bez ruiny całego systemu.

Tak również tłumaczy się szczególna rola ideologii, ustanowiona przez stalinowski system i do dziś będąca w mocy. Ideologia nie jest po prostu dodatkiem do systemu czy pomocniczym narzędziem. Jest ona absolutnym warunkiem jego istnienia i to niezależnie od tego, czy i jak jest faktycznie przez ludzi wyznawana. Socjalizm stalinowski stworzył imperium, którego zasadą legitymizacji była wyłącznie jego treść ideologiczna: ten oto fakt, że nowe państwo jest wcieleniem interesów wszystkich ludzi pracy, w szczególności klasy robotniczej, że reprezentuje ich pragnienia i aspiracje, oraz że jest tylko pierwszym etapem światowej rewolucji, która owładnie ludzkością i przyniesie ostateczne wyzwolenie masom pracującym. Ideologii tej system ów nie może w żaden sposób się wyzbyć, gdyż tylko ona uzasadnia rację bytu istniejącego aparatu władzy. Aparat ten z założenia jest organizmem ideologicznym i nie może być zastąpiony przez policję, armię lub jakąkolwiek inną formę organizacji.

Nie znaczy to, że faktyczna polityka państwa sowieckiego jest wyznaczona przez względy ideologiczne. Natomiast ideologia musi istnieć, aby politykę tę każdorazowo usprawiedliwiać. Ideologia jest wbudowana w ustrój i gra z tej racji całkiem inną rolę niż w systemach, które zasady legitymizacji czerpią bądź z wyboru, bądź z dziedziczenia charyzmy monarchicznej.

System ten, z jednej strony, zapewnia sobie bezkarność, gdyż nie musi się tłumaczyć przed społeczeństwem: fakt, że „reprezentuje" on interesy i pragnienia społeczeństwa, jest po prostu raz na zawsze utwierdzony w ideologii i nie może się zmienić. Z drugiej strony wszelako, system taki wystawia się na

niebezpieczeństwa, na które nie są narażone ustroje demokratyczne: jest on mianowicie ogromnie wrażliwy na ideologiczną krytykę. Dlatego między innymi rola, jaką odgrywa w nim inteligencja i intelektualiści, jest inna niż gdziekolwiek indziej. Podawanie w wątpliwość prawomocności systemu lub propagowanie odmiennych ideologii jest dla niego śmiertelnym niebezpieczeństwem. Tymczasem totalitarna władza nie może nigdy osiągnąć doskonałości i całkowicie zdławić krytycznego myślenia; wydaje się ona wszechmocna, gdyż panuje nad wszystkimi dziedzinami życia; zarazem jednak jest słaba, bo każda szczelina w ideologicznym „monolicie" jest dla niej ogromnym zagrożeniem.

Co więcej, trudno jest utrzymać system, w którym ideologia pozbawiona jest całkowicie własnej bezwładności i zredukowana bez reszty do aktualnych zarządzeń władzy. Naturalna logika stalinizmu szła bowiem w tym właśnie kierunku: prawdą jest to, co partia (tj. Stalin) mówi w tym właśnie momencie; ideologia ma być pozbawiona jakiejkolwiek konsystencji i treści własnej. Jednakże, z drugiej strony, ideologia ta musi być także wykładana jako pewna ogólna teoria; nie ma zatem nigdy zabezpieczenia przed możliwością, że uzyska ona inercję własną i zostanie zwrócona (jak to miało się stać faktycznie) przeciw jej głównym rzecznikom i jedynie autorytatywnym interpretatorom.

Pod koniec lat 30-tych wszelako takie niebezpieczeństwo nie wydawało się realne. System osiągnął swój kształt prawie idealny: całe społeczeństwo wydawało się istnieć wyłącznie po to, aby wypełniać rozkazy państwa uosobionego w Stalinie; społeczeństwo cywilne niemal przestało istnieć.

Jednym z istotnych narzędzi, służących zniszczeniu wszelkich więzi społecznych, był system uniwersalnego szpiegostwa; każdy nie tylko był obowiązany prawem i moralnością donosić na innych, ale donosicielstwo stało się także głównym środkiem kariery. Rzezie trwały, ale dzięki temu opróżniały się miejsca dla wielu nowych ludzi, aspirujących do udziału w przywilejach klasy rządzącej; aspiracje te musiały być opłacane aktywnym udziałem w niszczeniu innych ludzi. Również w ten sposób ogromne ilości ludzi stawały się czynnymi wspólnikami zbrodni. Wydawało się, że ideałem socjalizmu w stalinowskiej wersji jest sytuacja, w której wszyscy siedzą w obozie koncentracyjnym i wszyscy są zarazem agentami tajnej policji. Ten ideał trudno było osiągnąć, ale w latach 30-tych ruch ku niemu był bardzo silny.

2. *Stalinowska kodyfikacja marksizmu*

W latach 30-tych wszystkie dziedziny kultury w Związku Radzieckim poddane zostały ścisłej kodyfikacji i samodzielne życie intelektualne praktycznie obumarło. Literatura piękna stopniowo i skutecznie była redukowana do czysto polityczno-propagandowych zadań: jej zadaniem była gloryfikacja systemu sowieckiego, panegiryki na cześć wodza oraz demaskowanie wrogów klasowych (w 1932 roku w rozmowie z grupą pisarzy w mieszkaniu Gorkiego Stalin nadał pisarzom pochlebne miano „inżynierów dusz ludzkich"; określenie to pozostało obowiązującą definicją). To samo dotyczyło filmu i teatru, teatr nie został jednak zniszczony w takim stopniu, jak inne dziedziny, gdyż

pozostawał zawsze repertuar tradycyjny – głównie rosyjski, który był dopuszczony w takim stopniu, w jakim autorzy klasyczni zasłużyli sobie na miano „postępowych" lub choćby „niekonsekwentnie postępowych"; dotyczyło to między innymi Tołstoja, Gogola, Czechowa, Aleksandra Ostrowskiego, Sałtykowa-Szczedrina, toteż nawet w najgorszych latach bywały w Rosji doskonałe spektakle teatralne. Powieściopisarze, poeci, reżyserzy filmowi prześcigali się w wynajdywaniu bizantyjskich wyrazów czołobitności dla Stalina. Orgia pochlebstw osiągnęła wprawdzie szczyty dopiero w latach powojennych, ale w latach 30-tych była już wybitnie rozwinięta.

Represje i kodyfikacje ideologiczne dotykały jednak różne dziedziny kultury w niejednakowym stopniu. W latach 30-tych zaczęły się wprawdzie silne tendencje do marksistowskiej przebudowy niektórych dziedzin przyrodoznawstwa – mianowicie fizyki teoretycznej i genetyki, ale proces ten dopiero w późnych latach 40-tych doszedł do pełni. Natomiast najbardziej czułe pod względem ideologicznym dziedziny – filozofia, teoria społeczna i historia (zwłaszcza najnowsza i historia partii) nie tylko znalazły się pod dokładną kontrolą, ale zostały doszczętnie zniszczone przez stalinowską kodyfikację.

W niszczeniu historiografii znaczną rolę odegrał list Stalina do redakcji pisma „Proletarskaja rewolucja" w 1931 roku zamieszczony w tymże piśmie razem z odpowiednią samokrytyką redakcji. List ten w brutalny sposób piętnował redaktorów za zamieszczenie w piśmie artykułu Słuckiego o stosunku bolszewików do niemieckiej socjaldemokracji przed wojną światową. Chodziło o to, że Lenin, jak wynikało z artykułu, nie doceniał przed wojną niebezpieczeństwa centryzmu i oportunizmu w II Międzynarodówce. Oprócz napiętnowania zgubnego liberalizmu pisma, które ośmieliło się sugerować, iż Lenin mógł czegokolwiek nie doceniać, a więc popełnić jakiś błąd, Stalin w liście narysował cały schemat historii II Międzynarodówki, który od tej pory stał się obowiązującym kanonem. Chodziło nade wszystko o lewicę niebolszewicką II Międzynarodówki i o Trockiego. Stalin stwierdził, że lewica socjalistyczna, chociaż miała pewne zasługi w walce z oportunizmem, popełniła ogromne błędy. Róża Luksemburg i Parvus kilkakrotnie stanęli po stronie mienszewików w sporach partyjnych (m.in. w kwestii statutu partii), a w 1905 roku wymyślili „półmienszewicki schemat rewolucji permanentnej", który następnie przejął Trocki, a którego fatalnym błędem było negowanie sojuszu proletariatu z chłopstwem. Co do trockizmu, to przestał on już dawno być frakcją w ruchu komunistycznym, przekształciwszy się w „czołowy oddział kontrrewolucyjnej burżuazji". Jest także niesłychanym kłamstwem twierdzenie, że do wojny Lenin nie rozumiał konieczności przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w socjalistyczną i dopiero potem przejął tę ideę od Trockiego. List Stalina utrwalił raz na zawsze zasady, których historiografia sowiecka miała się trzymać: Lenin miał zawsze rację, tym samym partia bolszewicka była i jest nieomylna, mimo że wślizgują się do niej czasem wrogowie, którzy usiłują – bezskutecznie – wypaczyć słuszną linię; poza bolszewikami wszystkie kierunki w ruchu socjalistycznym były i są siedliskami zdrady, a w najlepszym razie ciężkich błędów. Los Róży Luksemburg został na dalsze lata w histo-

riografii przypieczętowany; ocena Trockiego także w sposób ostateczny załatwiła problem.

Trzeba było jednak czekać jeszcze kilka lat, zanim wszystkie problemy historii, filozofii i nauk społecznych zostały definitywnie rozstrzygnięte. Stało się to za sprawą książki pod tytułem *Historia WKP (b). Krótki kurs*. Książka ta ukazała się w 1938 roku jako dzieło anonimowej komisji; Stalin był zidentyfikowany tylko jako autor sławnego rozdziału czwartego „O materializmie dialektycznym i historycznym", gdzie wyłożone są obowiązujące kanony „światopoglądu partii". Po wojnie jednakże ogłoszono oficjalnie, że cała książka jest dziełem Stalina i pod jego nazwiskiem miała się ukazać jako kolejny tom dzieł wodza (do czego wszakże nie doszło wskutek śmierci tegoż). Historia pisania tego dzieła nie jest znana; prawdopodobnie zostało ono istotnie w większej części sporządzone przez grupę stalinowskich skrybów, a następnie zredagowane ostatecznie przez generalnego sekretarza (czytelnik w wielu miejscach rozpoznaje nieomylnie jego styl, w szczególności tam, gdzie mowa o różnego rodzaju zdrajcach i odchyleńcach, charakteryzowanych jako „karły białogwardyjskie", „nędzne sługusy faszystów" itp.).

Kariera *Krótkiego kursu* jest zjawiskiem niezwykłym w historii słowa drukowanego. Książka ta, drukowana w Związku Radzieckim w wielomilionowych nakładach, stała się na następne piętnaście lat absolutnie obowiązującym podręcznikiem ideologicznym dla wszystkich obywateli. Nakłady jej prawdopodobnie mogłyby konkurować tylko z zachodnimi edycjami Biblii. Wykładana była wszędzie i nieustannie: w wyższych klasach szkoły średniej, na wszystkich uczelniach wyższych, na wszelkiego rodzaju kursach partyjnych i innych; gdziekolwiek czegokolwiek uczono, *Krótki kurs* był nieodmiennie głównym daniem w strawie duchowej sowieckich obywateli; byłoby niezwykłym wyczynem, gdyby ktoś umiejący czytać tekstu tego nie znał, przeważnie jednak ludzie zmuszeni byli do wielokrotnej lektury, a partyjni propagandziści i wykładowcy znali ją praktycznie na pamięć.

Krótki kurs pod innym jeszcze względem pobił światowe rekordy. Można przypuszczać, że wśród książek pretendujących do tego, iż stanowią wykład historyczny, nie ma drugiej o takim zagęszczeniu kłamstw i przemilczeń. Zgodnie z tytułem, jest to historia partii bolszewickiej od chwili jej powstania, ale czwarty rozdział ponadto wprowadza czytelnika we wszystkie generalne kwestie historii ludzkości i wykłada „poprawną" wersję marksistowskiej filozofii i teorii społeczeństwa. Wykład obfituje w morały, jakie wynikają z historycznych wydarzeń; morały te stanowią zasady działania partii bolszewickiej i światowego ruchu komunistycznego. Wyniki wykładu historycznego są proste: czytelnik ma się dowiedzieć, że partia bolszewicka, pod genialnym przywództwem Lenina i Stalina, od początku i nieodmiennie prowadziła tę samą słuszną politykę, której słuszność potwierdził ostatecznie sukces rewolucji październikowej. Lenin jest ciągle na pierwszym miejscu w historii, Stalin zaraz po nim. Niektórzy drugo- i trzeciorzędni działacze, którzy zdążyli umrzeć przed wielkimi czystkami są także wspomniani krótko w odpowiednich miejscach; co do czołowych przywódców, którzy obok Lenina stworzyli partię,

przeprowadzili rewolucję i zbudowali państwo sowieckie, to bądź nie są oni wspominani w ogóle, bądź występują tylko jako przewrotni zdrajcy i sabotażyści, którym udało się wśliznąć do partii i którzy od początku swej kariery zajmowali się wyłącznie szkodnictwem i spiskowaniem przeciw partii. Stalin sam pojawia się od początku jako nieomylny przywódca, wierny współpracownik, najbliższy przyjaciel i najlepszy uczeń Lenina. Czytelnik w ogólności odnosi wrażenie, że Lenin od lat młodzieńczych miał gotowy plan rozwoju historycznego ludzkości, a kolejne jego dzieła były z góry pomyślaną realizacją tego planu.

Krótki kurs ustanowił nie tylko cały schemat bolszewickiej mitologii, łącznie z kultem Lenina i Stalina, ale także dokładnie zrytualizowane reguły tego kultu: wiadomo było od tej pory, że w omawianiu wszystkich zagadnień, o jakich książka traktuje, partyjni pisarze, historycy i propagandziści nie mogą odstąpić od żadnej formuły skanonizowanej i obowiązani są powtarzać literalnie wszystkie wyrażenia dzieła. *Krótki kurs* nie był po prostu książką historyczną pełną fałszów, ale potężną instytucją społeczną: jednym z najważniejszych instrumentów, za pomocą których partia miała sprawować władzę nad umysłami i niszczyć zarówno myślenie krytyczne, jak pamięć społeczeństwa o własnej przeszłości.

W tym sensie rola tej książki mieści się dokładnie w schematach totalitarnego państwa, jakie za czasów Stalina zostało zbudowane. W rzeczy samej, ustrój totalitarny, aby osiągnąć idealną formę i unicestwić społeczeństwo cywilne, musi wykorzenić wszystkie nieupaństwowione formy życia, z których kiedykolwiek mogłoby wyrosnąć zagrożenie: w szczególności więc musi mieć narzędzia, które niszczą możliwość myśli samodzielnej oraz pamięć – a to ostatnie zadanie jest wybitnie ważne, lecz bardzo trudne. Nieustanne pisanie na nowo historii, fałszowanie informacji historycznych i wykreślanie z historii różnych wydarzeń, osób i myśli jest nieodzowną częścią totalitarnego mechanizmu. W ideologii sowieckiej było nie do pomyślenia, aby o którymś przywódcy, następnie zamordowanym, wolno było powiedzieć, iż kiedyś dobrze służył partii, a następnie się stoczył: kto w końcu został ogłoszony zdrajcą, musiał być zdrajcą od początku. Kto nie był oficjalnie i publicznie ogłoszony zdrajcą, lecz po prostu uśmiercony, przestawał istnieć na wieki. Wszyscy czytelnicy książek sowieckich znają egzemplarze różnych dzieł, które nadal były w obiegu, lecz w których starannie wyskrobywano, na przykład, nazwisko tłumacza albo redaktora. Jeśli zdrajca był sam autorem, to książka, oczywiście, znikała całkowicie z obiegu, a nieliczne ocalałe egzemplarze strzeżone były w bibliotecznych prohibitach; dotyczyło to również książek, które w treści były nienagannie stalinowskie; chodziło o to – jak we wszelkim myśleniu magicznym – że każda rzecz, z którą nieczysta siła miała do czynienia, jest tym samym nieodwołalnie skażona i powinna być nie tylko usunięta na śmietnik, ale także zapomniana; tak to obywatele sowieccy mieli prawo pamiętać nazwiska niektórych zdrajców, wymienionych w *Krótkim kursie* i wymieniać je, ale nieodmiennie w kontekście rytualnych formuł potępiających; co do innych nazwisk diabelskich, miały one być po prostu zapomniane i nikt nie od-

ważał się ich wymieniać. Egzemplarze starych gazet i czasopism stawały się trefne z dnia na dzień, jeśli zawierały artykuły lub fotografie zdrajców. Przeszłość musiała być bez przerwy modelowana na nowo, przy czym – co jest ważną i charakterystyczną cechą stalinizmu – chodziło o to, aby wszyscy wiedzieli, że tak właśnie się dzieje i znali mechanizm, prosty zresztą, tych fałszerstw, ale zarazem nigdy nie odważyli się o nim wspomnieć. W Związku Radzieckim było w ogólności wiele zjawisk, które były ukrywane „na niby", to znaczy ukrywane w tym sensie, że nigdy nie wspominane publicznie, ale zarazem za wolą władzy znane wszystkim. Obozy koncentracyjne nie były wspominane w gazetach, ale niepisanym obowiązkiem obywatela było wiedzieć o ich istnieniu; nie chodziło po prostu o to, że i tak nie można było takich faktów ukryć, ale o to, że obywatel powinien był mieć nieartykułowaną pamięć o pewnych realnościach życia, podczas gdy jego publiczne wypowiedzi miały być z tą realnością sprzeczne. System sowiecki zmierzał do budowania podwójnej świadomości: na zebraniach czy nawet w rozmowach prywatnych ludzie byli obowiązani powtarzać rytualne groteskowe kłamstwa o świecie, swoim państwie, o sobie samych; zarazem jednak powinni byli utrzymywać milczącą pamięć o pewnych realnych stronach sowieckiej rzeczywistości, a to nie tylko dlatego, by żyli nieustannie na odpowiednim poziomie strachu, ale również dlatego, że powtarzając raz po raz urzędowe kłamstwa i wiedząc, że są kłamstwami, wszyscy obywatele stawali się wspólnikami partii i państwa w kłamstwie. Nie było wcale pożądane, aby ludzie wierzyli literalnie w absurdy, które stanowiły treść życia publicznego w Związku Radzieckim: jeśli zdarzali się tacy, którzy w nie prawdziwie wierzyli i zapominali zupełnie o świecie realnym, stawali się oni niejako we własnym sumieniu niewinni, a przeto bardziej skłonni do ulegania autonomicznej sile ideologii komunistycznej. Jednak doskonałe posłuszeństwo zakładało, iż ludzie świadomi są tego, że obowiązująca ideologia nie ma żadnej siły własnej, lecz różne jej elementy mogą być z dnia na dzień zmieniane i odwoływane przez wodza stosownie do potrzeb chwili, przy czym należy udawać, że nic się nie zmieniło i że przeszłość ideologii była odwiecznie taka sama, jak teraźniejszość (Lenin, jak Stalin podkreślał, niczego nie dodał do marksizmu, lecz go tylko rozwinął; podobnie sam Stalin). Aby jednak mieć świadomość, że ideologia partii jest tylko tym, o czym wódz w danej chwili mówi, że jest, trzeba przechowywać podwójną świadomość: trzeba publicznie wyznawać ideologię jako skamieniały katechizm, a prywatnie lub półświadomie wiedzieć, że jest ona całkowicie plastycznym narzędziem w rękach partii (tj. Stalina). Trzeba zatem „wierzyć nie wierząc" i taki właśnie stan świadomości starała się partia wzbudzić i utrzymać w swoich członkach i w miarę możności w całym społeczeństwie, aby w ten sposób wszystkich niejako uczynić odpowiedzialnymi za ustrój. Ludzie, którzy sami niedojadali i żyli w niedostatku najbardziej elementarnym, powtarzali na zebraniach oficjalne kłamstwa o dobrobycie sowieckiego ludu i w jakiś osobliwy sposób sami na wpół w nie wierzyli; wszyscy wiedzieli o tym, co jest „słuszne", przy czym granica między tym, co „słuszne" – w sensie „co należy mówić", a tym, co „słuszne" – w sensie „prawdziwe" – ulegała dziwnemu

zatarciu. Ponieważ wiadomo było, że prawda jest „partyjna", kłamstwo rzeczywiście stawało się prawdą, nawet jeśli przeczyło to najbardziej oczywistemu doświadczeniu. To życie w podwójnej rzeczywistości było jednym z najosobliwszych osiągnięć stalinowskiego systemu.

Krótki kurs był doskonałym podręcznikiem sfałszowanej pamięci i rozdwojonej rzeczywistości: jego kłamstwa i przemilczenia były zbyt oczywiste, aby mogły ujść uwadze czytelników, którzy byli świadkami opisywanych wydarzeń: członkowie partii, oprócz najmłodszych, wiedzieli kim był Trocki i wiedzieli, jak się odbywała kolektywizacja rolnictwa w Rosji. Jednakże, zmuszeni do powtarzania wersji *Krótkiego kursu* byli oni współbudowniczymi nowej przeszłości i brali ją na serio jako „partyjną prawdę". Mogli najzupełniej szczerze oburzać się, gdy ktokolwiek, w imię najoczywistszej empirii, kwestionował tę „prawdę". Tak to ideologia stalinizmu produkowała rzeczywiście, zgodnie z założeniami; „nowego człowieka" sowieckiego: ideologicznego schizofrenika, szczerego kłamcę, człowieka gotowego do nieustannych i dobrowolnych samookaleczeń umysłowych.

Szczególnym osiągnięciem *Krótkiego kursu* jest, jak wspomniano, nowy wykład materializmu dialektycznego i historycznego – kompletny katechizm marksizmu dla całego pokolenia. Wykład ten nie zawiera właściwie niczego nowego w stosunku do uproszczonych wersji marksizmu, jakie można było znaleźć na przykład w podręczniku Bucharina. Ma jednak tę zaletę, że wszystko tam jest dokładnie ponumerowane i ułożone w systematyczny porządek. Podobnie, jak cały *Krótki kurs*, ten wykład marksizmu ma znaczne zalety dydaktyczne: bardzo łatwo go sobie przyswoić i zapamiętać.

Wedle tego wykładu, materializm dialektyczny, czyli filozofia marksizmu, obejmuje materialistyczne ujęcie świata oraz metodę dialektyczną. Metoda ta składa się z czterech „cech" albo praw. Pierwsze prawo głosi, że wszystko w świecie jest powiązane ze sobą i że trzeba naturę rozpatrywać jako jedną całość. Drugie – że wszystko w świecie znajduje się w nieustannym ruchu, zmianach i rozwoju. Trzecie – że w rozwoju wszystkich dziedzin rzeczywistości jakościowe zmiany powstają w wyniku gromadzenia się zmian ilościowych. Na czwartym miejscu wreszcie mamy prawo „jedności i walki przeciwieństw", które orzeka, że we wszystkich zjawiskach natury zawarte są wewnętrzne sprzeczności, i że „treścią" rozwoju jest właśnie walka tych sprzeczności; ową sprzeczność świata widać w tym, że wszystkie zjawiska mają swoją stronę pozytywną i negatywną, przeszłość i przyszłość; walka przeciwieństw występuje przeto jako „walka starego z nowym".

W tym wykazie praw dialektyki uderza, jak widać, nieobecność prawa „negacji negacji", o którym pisał zarówno Engels, jak Lenin w swoich *Zeszytach*. Powody tego opuszczenia nie są wyjaśnione. Po prostu od tej pory dialektyka miała sobie liczyć cztery prawa, a nie więcej. Przeciwieństwem dialektyki jest „metafizyka". Metafizykami są filozofowie i uczeni burżuazyjni, którzy przeczą poszczególnym albo wszystkim właśnie wymienionym prawom, a więc polecają rozważać zjawiska w izolacji, nie zaś w powiązaniach wzajemnych, twierdzą, że nic się w świecie nie zmieni , nie uznają zmian jakościowych

powstających w wyniku zmian ilościowych oraz odrzucają wewnętrzne sprzeczności w świecie.

Co się tyczy materialistycznej interpretacji świata, to składają się na nią, w ujęciu Stalina, trzy zasady. Pierwsza głosi, że świat jest z natury materialny i że wszystkie zjawiska są formami ruchu materii; druga – że materia albo byt jest „obiektywną rzeczywistością", która istnieje poza świadomością i niezależnie od niej; trzecia wreszcie – że wszystko w świecie jest poznawalne.

Co do materializmu historycznego, to Stalin wyraźnie przedstawia go jako logiczną konsekwencję materializmu dialektycznego (do czego mógł znaleźć asumpt w niektórych sformułowaniach Engelsa, Plechanowa i Bucharina); skoro mianowicie „materia jest pierwotna, a świadomość wtórna", to wynika stąd, że również w zjawiskach społecznych życie materialne ludzi (czyli produkcja i stosunki produkcji) jest pierwotne albo jest „obiektywną rzeczywistością", podczas gdy życie duchowe jest jego wtórnym „odbiciem". Nie jest bliżej wyjaśnione, w jaki sposób taka dedukcja jest logicznie możliwa. Znajdujemy dalej Marksowskie formuły o bazie i nadbudowie, o klasach i walce klasowej, o zależności ideologii, a także wszystkich innych form nadbudowy od stosunków produkcji, o błędzie tych, którzy upatrują siłę sprawczą rozwoju społecznego w warunkach geograficznych albo demograficznych i o rozwoju techniki jako głównej sprężynie historii. Mamy także opis pięciu formacji społeczno-ekonomicznych, które po sobie kolejno następowały: społeczeństwo pierwotne, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm, socjalizm. Następstwo tych formacji jest konieczne i powszechnie obowiązujące w dziejach. Marksowski „azjatycki sposób produkcji" nie jest w ogóle wspomniany (prawdopodobne powody tego pominięcia były omówione uprzednio).

Wyliczenie „pięciu formacji", które miały być odtąd obowiązujące dla rozwoju historycznego wszystkich krajów, było nie lada orzechem do zgryzienia dla historyków. Mieli oni teraz udowodnić, że schemat pasuje do wszystkich części świata i znajdować „społeczeństwo niewolnicze" albo feudalizm w krajach, w których do tej pory nikt o takich rzeczach nie słyszał. Co więcej, ponieważ kapitalizm utrwalił się w wyniku rewolucji burżuazyjnej, a socjalizm – rewolucji socjalistycznej, należało oczekiwać, że również dla dawnej historii taki sam schemat obowiązywał. Istotnie Stalin oznajmił (albo „udowodnił" – gdyż słowa te w języku sowieckiej filozofii oznaczały to samo w zastosowaniu do klasyków marksizmu-leninizmu), że ustrój feudalny powstał z niewolniczego w wyniku rewolucji niewolników. Powtórzył, w tym punkcie, własne swoje spostrzeżenie wypowiedziane w przemówieniu z 19 lutego 1933 roku: rewolucja niewolników zlikwidowała ustrój niewolniczy, ale na miejsce dawnych wyzyskiwaczy postawiła panów feudalnych. Od tej pory historycy musieli również zadawać sobie trud odkrycia owej „rewolucji niewolników", która stworzyła panów feudalnych.

Dzieło Stalina powitane zostało przez zgodny chór ideologów i filozofów sowieckich jako szczytowe osiągnięcie filozofii marksistowskiej i przełomowa chwila w dziejach filozofii w ogóle. Do tego właśnie twierdzenia, to jest do panegiryków na cześć broszurki Stalina – sprowadziła się niemal całkowicie

filozofia sowiecka na następne piętnaście łat. Wszystkie podręczniki i artykuły filozoficzne układane były niezmiennie według tego samego schematu: cztery „cechy" dialektyki, trzy zasady materializmu. Rola filozofów polegała głównie na wyszukiwaniu przykładów, które pokazywały, że coś się z czymś w świecie łączy (co potwierdzało wybornie pierwsze prawo dialektyki) albo że coś się zmienia (potwierdzenie drugiego prawa) itd. Filozofia w sposób ostateczny została zdegradowana do narzędzia nieustających pochlebstw na cześć wodza. Wszyscy pisali zupełnie jednakowym stylem, żadnego autora niepodobna było odróżnić od innych ani w treści, ani w formie. Te same, nudne i sztampowe formuły powtarzane były bez końca, bez najmniejszej próby własnej myśli (jeśli była jakaś taka próba, choćby najbardziej nieśmiała, choćby pełna nieodzownych czołobitności, narażała niechybnie autora na ataki). Istotnie, próbować powiedzieć w filozofii cokolwiek we własnym imieniu, to tyle co oznajmić pośrednio, że Stalin jakiejś sprawy ważnej zaniedbał poruszyć w swoim dziele. Próbować pisać własnym stylem – to szukać niebezpiecznego wyróżnienia i wręcz pretendować do tego, że można coś wyłożyć lepiej niż wódz. W ten to sposób powstawały w sowieckiej filozofii zwały zadrukowanego papieru, rozwadniające bez końca czwarty rozdział *Krótkiego kursu*. W porównaniu z produkcją filozoficzną tych lat nawet spory „dialektyków" i „mechanicystów" musiały się wydawać epoką śmiałej, twórczej i samodzielnej myśli. Historia filozofii upadła niemal zupełnie: wydawano jeszcze w latach 30-tych nieliczne tłumaczenia klasyków filozofii, ale tylko tych, którzy cieszyli się reputacją (zasłużoną lub nie) „materialistów" lub pisali traktaty antyreligijne: czytelnik sowiecki mógł więc dostać do ręki, od czasu do czasu, pamflet antykościelny Holbacha czy Woltera albo, w lepszym wypadku, tekst Bacona lub Spinozy. Ukazywały się także dzieła Hegla, który był już kanonizowany jako „dialektyk". Jednakże przez około czterdzieści lat czytelnik ten nie miał dostępu na przykład do dzieł Platona, nie mówiąc o bardziej zjadliwych idealistach. Filozofowie cytowali wyłącznie „klasyków marksizmu-leninizmu", to jest (w kolejności częstotliwości cytatów) Stalina, Lenina, Engelsa i Marksa (w wymienianiu klasyków obowiązywał, oczywiście, odwrotny porządek).

Wydawało się, że sytuacja ideologiczna, stworzona przez publikację *Krótkiego kursu*, osiągnęła już kształt ostateczny i doskonały; lata powojenne miały jednak udowodnić, że tak nie było i że mogło być jeszcze gorzej.

Nie należy jednak sądzić, że marksizm skatechizowany przez Stalina odbiegał w istotny sposób od leninizmu. Była to wersja marksizmu uboga i prymitywna, lecz nie było w niej prawie niczego nowego w stosunku do istniejącego zasobu doktryny. Jeśli w całości rozważamy dzieła Stalina sprzed 1950 roku, znajdujemy tam bardzo niewiele składników, które można by uznać za nowe. W gruncie rzeczy sprowadzają się one do dwóch: twierdzenie, że można zbudować socjalizm w jednym kraju (rozważaliśmy już uprzednio sens tej teorii); twierdzenie, że w miarę postępów budownictwa socjalistycznego walka klasowa musi się zaostrzać (twierdzenie, które było nadal ważne wtedy, kiedy Stalin stwierdził, że antagonistyczne klasy przestały istnieć w Związku Radzieckim; klas nie było, ale walka klasowa wciąż się zaogniała); co do twierdzenia,

że zanim państwo obumrze w społeczeństwie komunistycznym, musi ono zostać, na mocy dialektycznej operacji, maksymalnie wzmocnione (teorię tę sformułował Stalin, jak się zdaje, po raz pierwszy w przemówieniu z 12 stycznia 1933 r. na plenum KC), to było ono powtórzeniem myśli Trockiego z lat wojny domowej. Oba ostatnie elementy stalinowskiej teorii były po prostu uzasadnieniem policyjnych metod rządzenia społeczeństwem i na tym wyczerpywał się ich sens.

Jednakże raz jeszcze należy powtórzyć: konstytutywną cechą Stalinowskiej ideologii nie była jej treść – pomimo, że ideologia wymagała katechizacji – ale sam fakt istnienia najwyższego autorytetu, który o kwestiach ideologicznych bezapelacyjnie rozstrzygał, a więc doskonała instytucjonalizacja ideologii i podporządkowanych jej obszarów (czyli prawie całości życia duchowego). „Jedność teorii i praktyki" została osiągnięta w jedności politycznego, policyjnego i teoretycznego autorytetu.

Co się zaś tyczy Stalinowskiego „diamatu" i „histmatu", to stanowiły one wysuszoną i schematyczną wersję tego marksizmu, którego twórcami byli w Rosji Plechanow, Lenin i Bucharin: istotną cechą tego marksizmu były pretensje kosmiczne, przekonanie, że dialektyka formułuje uniwersalne „prawa", obowiązujące wszystkie obszary świata i że historia ludzka jest szczególnym przypadkiem działania tych praw. Ten marksizm pretendował zatem do „naukowości" w takim samym sensie, jak astronomia i przypisywał procesom społecznym równie „obiektywny" i równie przewidywalny charakter, jak wszystkim innym. W tym sensie porzucał on rdzennie Marksowski punkt widzenia – zrekonstruowany przez Lukácsa i Korscha – wedle którego w szczególnym przypadku świadomości proletariackiej proces społeczny i świadomość tego procesu zbiegają się w jedno, a tak samo zbiegają się wiedza o społeczeństwie i praktyka jego rewolucyjnej przebudowy. Stalin przejął zatem popularny naturalizm, który dominował w marksizmie II Międzynarodówki, a w którym nie było miejsca na swoiście Marksowskie rozumienie „jedności teorii i praktyki". Zasada sama była, oczywiście, werbalnie uznana i podkreślana przy każdej okazji zarówno przez Stalina samego, jak jego filozofów. Jednakże jej sens został zredukowany do ogólnego zalecenia, iż obowiązuje „prymat" praktyki nad teorią i teoria ma „służyć" praktyce. Zastosowaniem tej zasady były naciski na uczonych (narastające zwłaszcza od początku lat 30-tych, kiedy to przeprowadzona została ideologiczna rekonstrukcja Akademii Nauk), aby zajmowali się wyłącznie sprawami, które mogą przynieść doraźny profit w przemyśle. Naciski te działały we wszystkich naukach przyrodniczych, również w matematyce, gdzie jednak były mniej groźne (matematyka nigdy prawie nie była kontrolowana ideologicznie co do treści w Związku Radzieckim – nawet wszechwiedzący ideologowie nie udawali, że rozumieją z niej cokolwiek; pozwoliło to naukom matematycznym zachować wszystkie standardy i uchroniło ciągłość matematyki rosyjskiej przed zniszczeniem). „Jedność teorii i praktyki" obowiązywała, oczywiście, także w naukach humanistycznych, jednakże sens jej był inny. Najogólniej mówiąc, tendencja ustroju sowieckiego w stosunku do nauki była taka: nauki przyrodnicze są na

usługach przemysłu, zaś nauki humanistyczne na usługach partyjnej propagandy. „Jedność teorii i praktyki" w historii, filozofii, historii literatury i sztuk polegać miała na tym, by nauki te „służyły partii i państwu", czyli zajmowały się głównie krzewieniem i utrwalaniem aktualnych zarządzeń i aktualnej linii partyjnej.

Domaganie się od nauk przyrodniczych, by całkowicie nastawiły się na badania, które można wprost spożytkować w technice, przyniosło znaczne szkody rozwojowi nauki wskutek systematycznego ograniczania istotnych dziedzin, bez których również techniczna płodność nauki szybko upada. Jeszcze bardziej niszczące skutki przyniosły jednak próby ideologicznej kontroli nad samą treścią nauk przyrodniczych (a nie tylko zakresem badań) z punktu widzenia marksistowskiej poprawności. W latach 30-tych rozpoczęły się już ataki na „idealistyczną" teorię względności, prowadzone przez filozofów bądź nieudanych fizyków (celował w tym A. A. Maksimow). W tych latach rozpoczął również karierę Trofim D. Łysenko, który miał zrewolucjonizować sowieckie nauki biologiczne z punktu widzenia marksizmu-leninizmu oraz pognębić „burżuazyjną" genetykę Mendla i Morgana. Łysenko był agronomem i zajmował się różnymi technikami rolniczymi, które wcześnie postanowił rozwinąć do poziomu generalnej teorii marksistowskiej genetyki. Razem ze swoim współpracownikiem I. I. Prezentem jął atakować w drugiej połowie lat 30-tych teorię dziedziczności nowoczesnej genetyki i starał się wykazywać, że za pomocą odpowiednich zmian w otoczeniu organizmów można niemal całkowicie unicestwić wpływ dziedziczności, że sam gen jest burżuazyjnym wymysłem, podobnie jak odróżnienie genotypu i fenotypu. Nietrudno było przekonać władze partyjne i samego Stalina, że nowa teoria, która odrzuca „nieśmiertelną substancję dziedziczności" i głosi nieograniczone możliwości przekształcania organizmów żywych za pomocą zmian środowiskowych, jest zarówno zgodna z marksizmem-leninizmem („wszystko się zmienia"), jak też pasuje doskonale do ideologii, która głosi, że ludzie, a zwłaszcza ludzie sowieccy, są do wszystkiego zdolni i mogą przeobrażać naturę w dowolny sposób. Jakoż Łysenko rychło zdobył sobie poparcie partii, a wpływ jego na instytucje naukowe, czasopisma, profesury itd. rósł stopniowo w latach 30-tych, aby zakończyć się całkowitym tryumfem rewolucyjnej nauki w 1948 roku (o czym mowa będzie na stosownym miejscu). Partyjna propaganda sławiąca odkrycia Łysenki trwała nieprzerwanie mniej więcej od 1935 r., a oponenci, którzy wykazywali, że eksperymenty, na których cała teoria się opiera, są bezwartościowe z punktu widzenia naukowych standardów, zostali rychło uciszeni. Wybitny genetyk rosyjski Nikołaj I. Wawiłow, który odmówił przyłączenia się do socjalistycznej genetyki, został w 1940 roku aresztowany i zginął w obozie koncentracyjnym na Kołymie. Większość sowieckich filozofów, jak należało oczekiwać, entuzjastycznie poparła Łysenkowską teorię.

Kariera Łysenki (co do którego nikt dziś nie ma wątpliwości, że był po prostu nieukiem i szarlatanem) była, już w tym okresie, pouczającym objawem funkcjonowania całego systemu sowieckiego, nie tylko w nauce i kulturze, ale także w ekonomii i administracji. Już wówczas widoczne były te sa-

moniszczycielskie cechy ustroju, które miały się następnie jeszcze bardziej rozwinąć: ponieważ partia ma sprawować władzę nieograniczoną nad wszystkimi dziedzinami życia, a cały system zbudowany jest hierarchicznie, wedle zasady jednokierunkowego strumienia rozkazów, tedy jest rzeczą naturalną i nieuchronną, że we wszystkich dziedzinach życia szanse indywidualnej kariery zależą od tego, czy dany osobnik jest bardziej posłuszny, bardziej gotów do donosicielstwa i pochlebstwa, podczas gdy zdolność do inicjatywy, własne zdanie i minimalny choćby szacunek dla prawdy są cechami wybitnie negatywnymi. W warunkach, w których główną troską władzy jest utrwalanie i rozszerzanie samej władzy, negatywna selekcja ludzi, którzy we wszystkich dziedzinach życia społecznego osiągają sukcesy, jest nieuchronnym składnikiem mechanizmu ustrojowego i nie omija ani nauki (tym bardziej, im bardziej jest ona ideologicznie kontrolowana), ani administracji gospodarczej. Nieudolność ekonomiczna i marnotrawstwo są w systemie typu sowieckiego wbudowane w mechanizm rządzenia; zarówno ujemna selekcja ludzi, którzy dochodzą do ważniejszych pozycji w aparacie władzy, jak niesłychanie niesprawny system informacji (tajność jako zasada uniwersalna, wielość politycznych barier informacyjnych) są z konieczności potężnymi hamulcami rozwoju gospodarczego; wszelkie później wprowadzone próby racjonalizacji ekonomicznej okazały się do pewnego stopnia skuteczne, ale ich skuteczność jest odwrotnie proporcjonalna do zasad totalitarnego rządzenia, czyli do ideału „jedności", którą stalinowski system doprowadził niemal do perfekcji.

Jeszcze jedną charakterystyczną cechę w kulturze sowieckiej lat 30-tych należy zanotować: rosnący nacjonalizm rosyjski. Również pod tym względem mamy do czynienia z zalążkami, które miały rozkwitnąć dopiero później; niemniej były już wtedy widoczne. Od początku lat 30-tych pojawia się w przemówieniach Stalina motyw „silnej Rosji", którą trzeba stworzyć i którą stworzy socjalistyczna władza. Wątek patriotyzmu staje się coraz pospolitszy w propagandzie, przy czym patriotyzm sowiecki i patriotyzm rosyjski zlewają się w jedno. Coraz więcej powodów do chwały odnajduje się w historii Rosji i coraz bardziej podkreśla dumę narodową i samowystarczalność. Niektóre narody, jak na przykład Uzbecy, które ongiś posługiwały się alfabetem arabskim, potem zaś otrzymały w darze od władzy sowieckiej alfabet łaciński, zostały zmuszone do przejścia na cyrylicę; jedno pokolenie musiało kolejno używać trzech alfabetów. Idea „narodowych kadr", które miały sprawować władzę w nierosyjskich republikach, rychło stała się fikcją: w aparacie partyjnym i państwowym faktyczną, jeśli nieformalną, władzę sprawowali z reguły mianowani przez centrum Rosjanie. Ideologia potęgi państwowej staje się stopniowo nieodróżnialna od imperialnej ideologii Rosji.

Marksizm jako obowiązująca ideologia państwa sowieckiego, przestał wcześnie odgrywać jakąkolwiek rolę jako samodzielny czynnik, który by wpływał na faktyczną politykę państwa. Musiał on mieć z konieczności treść tak mglistą i ogólnikową, aby można było z jego pomocą usprawiedliwiać jakiekolwiek aktualne posunięcia w polityce wewnętrznej i zagranicznej: NEP czy kolektywizację, przyjaźń z Hitlerem czy wojnę z Hitlerem, wszelkie „zacieś-

nienia" czy „rozluźnienia" wewnętrznego reżymu itd. Istotnie, skoro teoria głosi, że „wprawdzie" nadbudowa jest zarówno tworem, jak narzędziem bazy, ale „z drugiej strony" sama wywiera wpływ odwrotny na bazę, wówczas wszelkie wyobrażalne metody państwowej regulacji życia ekonomicznego, a także wszelkie formy zwiększonego lub zmniejszonego nacisku na kulturę, będą zgodne z marksizmem. Jeśli „z jednej strony" jednostki nie tworzą historii, ale „z drugiej strony" wybitne jednostki, które rozumieją konieczności dziejowe, odgrywają znaczną rolę (a na jedno i drugie są odpowiednie cytaty z Marksa i Engelsa), to będzie się zawsze w zgodzie z marksizmem, czy się chce uzasadnić boską cześć oddawaną socjalistycznemu samodzierżcy, czy – przeciwnie – potępić ją jako sprzeczne z marksizmem „odchylenie". Jeśli „z jednej strony" wszystkie narody mają prawo do samostanowienia, ale „z drugiej strony" interes światowej rewolucji socjalistycznej stoi ponad wszystkim, to każda możliwa polityka w zakresie dławienia narodowych aspiracji nierosyjskich ludów imperium – bezwzględna lub rozluźniona – niechybnie będzie „marksistowska". Otóż marksizm Stalinowski był budowany wedle takich właśnie zasad: „z jednej strony", „z drugiej strony", „wprawdzie... lecz" itd. Mętność i nieokreśloność doktryny nazywana była „dialektyką". Pod tym względem zarówno funkcje, jak treść oficjalnego sowieckiego marksizmu nie uległy zmianie w postalinowskich czasach. Marksizm stał się po prostu retoryką, która służy usprawiedliwianiu *Realpolitik* wielkiego imperium.

Mechanizm tej metamorfozy był zresztą całkiem prosty; skoro Związek Radziecki jest z definicji ośrodkiem postępu ludzkości, tedy wszystko, co służy jego interesom, jest postępowe, a wszystko, co się im sprzeciwia – wsteczne. Carowie nieraz popierali aspiracje małych narodów, jeśli to mogło podważać pozycje ich wielkich konkurentów; zresztą większość mocarstw robiła to samo. Tę samą politykę uprawiał od samego początku Związek Radziecki, z tą jednak różnicą, że nosiła ona inną nazwę: nawet feudalni szejkowie czy azjatyccy książęta, o ile buntują się przeciw imperializmowi, odgrywają „obiektywnie" postępową rolę – jak Stalin zaznaczał – bo tworzą wyrwy w światowym systemie imperialistycznym. Było to najzupełniej zgodne z Leninowską teorią rewolucji jako procesu globalnego, w którym nie tylko mogą, ale muszą uczestniczyć siły niesocjalistyczne i nieproletariackie, a nawet, z punktu widzenia marksistowskich kryteriów, „reakcyjne". Te reakcyjne siły nabierają natychmiast i w sposób dialektyczny sensu „postępowego", jeśli ich dążenia są sprzeczne z interesami innych mocarstw światowych. Podobnie – co było prawdą aksjomatyczną od 1917 roku – skoro Związek Radziecki jest z definicji ostoją wyzwolenia wszystkich narodów, tedy każda inwazja na kraj obcy i powiększenie terytorium kosztem sąsiadów jest automatycznie wyzwoleniem, nie zaś inwazją. Marksizm dostarczył sowieckiemu państwu frazeologii, która była znacznie skuteczniejsza jako narzędzie imperialnej polityki aniżeli wszystkie niedołężne i wręcz śmieszne zasady, jakimi carska Rosja usprawiedliwiała swoje panowanie nad innymi ludami.

3. Komintern i ideologiczna rekonstrukcja międzynarodowego komunizmu

Proces stalinizacji objął naturalnym biegiem rzeczy cały światowy ruch komunistyczny. Przez pierwsze dziesięciolecie swego istnienia III Międzynarodówka była jeszcze miejscem starć i dyskusji między różnymi wariantami ideologii komunistycznej, z czasem jednak została całkowicie podporządkowana Stalinowskiemu kierownictwu i stała się organem sowieckiej polityki zagranicznej tracąc wszystkie funkcje samodzielne.

Różne lewicowe grupy i frakcje formowały się w partiach socjaldemokratycznych w czasie pierwszej wojny światowej. Nie wszystkie z nich stały na stanowisku czysto Leninowskim, ale wszystkie były zgodne w potępieniu zdrady, jakiej dopuścili się przywódcy II Międzynarodówki; wszystkie też poszukiwały środków odtworzenia tradycyjnego ducha internacjonalizmu oraz odrzucały politykę reformistyczną. Rewolucja październikowa, jak się zdawało, zbudowała mocny bastion nowego, rewolucyjnego ruchu; światowy przewrót komunistyczny, jak większość rewolucjonistów wierzyła, był sprawą najbliższej przyszłości. Już w 1918 roku uformowały się partie komunistyczne w kilku krajach europejskich: Polska, Niemcy, Finlandia, Węgry, Łotwa, Grecja, Holandia. W ciągu następnych trzech lat mniejsze lub większe partie powstały w prawie wszystkich krajach europejskich z różnych mniejszościowych grup. Proces ten obfitował w skomplikowane rozłamy i spory, ostatecznie jednak nowa formacja polityczna, Leninowska z ducha, ukształtowała się jako ruch międzynarodowy.

W styczniu 1919 r. partia bolszewicka ogłosiła sporządzony przez Trockiego manifest, wzywający do powstania nowej Międzynarodówki. Pierwszy kongres odbył się w marcu tegoż roku; funkcja jego polegała głównie na powzięciu samej decyzji co do założenia organizacji międzynarodowej; uczestniczyli w nim delegaci kilku już powstałych partii oraz reprezentanci różnych grup lewicowych z partii socjaldemokratycznych. Dopiero po drugim kongresie (lipiec-sierpień 1920) III Międzynarodówka została powołana do życia. Od początku pojawiły się w różnych partiach rozbieżności i odstępstwa od Leninowskiego modelu. Z jednej strony były ugrupowania lub frakcje określane jako „prawicowe", to znaczy sklonne do szukania porozumień z niedawno porzuconymi macierzystymi partiami socjaldemokratycznymi; z drugiej strony silne były „lewicowe" albo „sekciarskie" dewiacje; polegały one głównie na zasadniczej odmowie uczestnictwa w parlamentarnych formach walki politycznej i na ogólnej tendencji do odrzucania wszelkiej taktyki kompromisowej. Przeciwko tym ostatnim właśnie Lenin ogłosił *Dziecięcą chorobę lewicowości*. W atmosferze powszechnie wśród komunistów panującego złudzenia, iż w ciągu najbliższego roku cały świat albo przynajmniej Europa stanie się sowiecką republiką, tendencje „lewicowe" były znacznie silniejsze i bardziej widoczne niż „reformistyczne".

Statut Międzynarodówki odcinał całkowicie nową organizację od tradycji Drugiej Międzynarodówki, podkreślał natomiast łączność z Pierwszą. Celem

Międzynarodówki, wedle tegoż statutu, była walka wszelkimi środkami, włączając walkę zbrojną, o stworzenie międzynarodowej Republiki Rad, która sama, jako państwowa forma dyktatury proletariatu, jest historycznym etapem na drodze do całkowitego zniesienia państwa. Międzynarodówka, jak czytamy w statutach, ma być jedną scentralizowaną partią, której poszczególne partie będą sekcjami. W okresie między dorocznymi światowymi zjazdami partia ta ma być kierowana przez Komitet Wykonawczy, który ma prawo usuwać ze składu Kominternu sekcje naruszające decyzje władz, a także żądać od poszczególnych partii, aby wydalały grupy lub jednostki gwałcące dyscyplinę. Wśród tez programowych przyjętych na drugim kongresie znajdujemy między innymi jednoznaczne odrzucenie parlamentaryzmu jako formy przydatnej dla przyszłego społeczeństwa: parlament, a podobnie inne instytucje państwa burżuazyjnego, mogą być wykorzystywane wyłącznie w celu ich zniszczenia; i tylko z tą myślą komuniści mogą brać udział w wyborach; posłowie komunistyczni, jak podkreślano, nie są odpowiedzialni przed anonimową masą wyborców, ale wyłącznie przed partią. Tezy w kwestii kolonialnej, napisane przez Lenina, nakazywały komunistom w koloniach i krajach zacofanych zawieranie czasowych przymierzy z ruchami narodowo-rewolucyjnymi, przy czym jednak partie komunistyczne muszą strzec swojej samodzielności, nie oddawać kierownictwa ruchu rewolucyjnego w ręce narodowej burżuazji, lecz walczyć od początku o republikę sowiecką; pod ich przewodem kraje zacofane dojdą do komunizmu omijając kapitalizm.

Manifest drugiego kongresu podkreślał jednocześnie bezwarunkowe poparcie dla sprawy Rosji sowieckiej jako sprawy całej Międzynarodówki.

Ważnym dokumentem drugiego kongresu była także lista 21 warunków, pod którymi jakakolwiek partia może być do Międzynarodówki przyjęta. Warunki te rozciągały leninowskie formy organizacyjne na całość ruchu komunistycznego. Partie komunistyczne, stosownie do tej listy, zobowiązują się podporządkować bezwarunkowo swoją propagandę decyzjom Międzynarodówki. Prasa partyjna podlega całkowicie kierownictwu partii. Sekcje mają prowadzić nieubłaganą walkę z wszelkimi tendencjami reformistycznymi i usuwać, gdzie tylko można, reformistów i centrystów z organizacji robotniczych. Zobowiązują się ponadto – był to punkt podkreślony ze szczególnym naciskiem – uprawiać systematyczną propagandę w armiach swoich krajów. Mają też walczyć z pacyfizmem, popierać ruchy wyzwoleńcze w koloniach, działać we wszystkich organizacjach robotniczych, nade wszystko w związkach zawodowych, a także wśród chłopstwa. W parlamentach posłowie komunistyczni mają podporządkować całą swoją aktywność interesom propagandy rewolucyjnej. Partie muszą być maksymalnie scentralizowane i oparte na żelaznej dyscyplinie. Mają periodycznie robić czystki w swoich szeregach, aby uwalniać się od elementów drobnomieszczańskich. Mają okazywać bezwarunkowe poparcie dla już istniejących republik sowieckich. Program każdej partii jest zatwierdzany przez zjazd Międzynarodówki lub przez Komitet Wykonawczy, a wszystkie decyzje zarówno zjazdów, jak Komitetu Wykonawczego, są wiążące dla każdej poszczególnej sekcji. Wszystkie partie – również te, które działają

legalnie – zobowiązują się do stworzenia organizacji nielegalnych, równolegle do oficjalnych. Obowiązkiem partii jest także przybranie nazwy „komunistyczna".

Centralistyczna partia zbudowana wedle zasad wojskowych stała się tedy obowiązującą formą organizacyjną światowego ruchu komunistycznego. Międzynarodówka nie miala być, w zamyśle jej twórców – Lenina i Trockiego – narzędziem państwa sowieckiego; myśl, że partia bolszewicka sama jest tylko sekcją czy oddziałem światowej rewolucji, była z początku traktowana całkiem serio. Jednakże zarówno historyczne okoliczności powstania Międzynarodówki, jak jej budowa organizacyjna, rychło rozwiały te iluzje. Partia bolszewicka cieszyła się naturalnym autorytetem wśród komunistów jako organizator pierwszej zwycięskiej rewolucji; podobnie osobisty autorytet Lenina był niepodważalny. Rosja od początku miała decydujący glos we władzach Komitetu Wykonawczego, a stali funkcjonariusze Międzynarodówki z innych krajów, mieszkający w Moskwie, stopniowo przeobrażali się w urzędników sowieckich. Wszystkie walki frakcyjne w kierownictwie partii bolszewickiej nie tylko przenosiły się na forum Międzynarodówki, ale w końcu stały się główną treścią jej życia; każdy z sowieckich oligarchów, którzy zmagali się ze sobą po śmierci Lenina, starał się, oczywiście, zdobyć sobie poparcie wśród przywódców innych partii, a wszystkie kolejne porażki lub sukcesy międzynarodowego komunizmu były z kolei wykorzystywane w walkach frakcyjnych w Moskwie.

Pierwsze zjazdy Międzynarodówki odbywały się regularnie, zgodnie ze statutem. Trzeci zjazd miał miejsce w czerwcu-lipcu 1921 r., czwarty w listopadzie 1922 r., piąty w czerwcu-lipcu 1924 r. W tym czasie Rosja przeżyła wojnę domową, pierwszą fazę NEP-u i śmierć Lenina. Międzynarodówka od początku zajęła się sprawą podniecania rewolucyjnego wrzenia w krajach niedorozwiniętych i koloniach, stosownie do zaleceń Lenina. Komunista z Indii Nath Roy, głosił w Kominternie myśl, że sprawa rewolucji w Azji powinna być w ogólności głównym obiektem działania komunizmu światowego, gdyż stabilność kapitalizmu zależna jest od zysków z kolonii i krajów zacofanych – tam zatem, nie zaś w metropoliach, rozstrzyga się komunistyczna przyszłość ludzkości. Większość Międzynarodówki uważała jednak Europę za główny teren działania. Porażka w wojnie z Polską osłabiła nadzieje na rychłą rewolucję międzynarodową, ale nie całkiem je wygasiła. Próby rewolucji w Niemczech skończyły się fiaskiem i uchwały III Zjazdu Międzynarodówki są już mniej optymistyczne co do perspektywy światowej republiki sowieckiej w nadchodzących miesiącach. Powstanie niemieckie zostało napiętnowane przez Lenina i Trockiego i odpowiednio skrytykowane w uchwałach zjazdu; jednak Paul Levi, przywódca niemieckich komunistów, który sprzeciwiał się powstaniu i z tej racji został usunięty z partii na krótko przed zjazdem, nie zaznał rehabilitacji; potępiono go i zatwierdzono usunięcie z partii. Wyraźnie działał już „nowy styl" Leninowski.

Ponieważ rewolucja światowa zwlekała z wybuchem, przywódcy Międzynarodówki postanowili, mimo silnego sprzeciwu „lewicowej" mniejszości, zaproponować socjalistom współpracę, czyli przejść do polityki „zjednoczonego

frontu". Jednakże rozmowy z socjalistami, wszczęte jeszcze przed IV Zjazdem spełzły na niczym; ci ostatni podejrzewali, a raczej mieli pewność, dobrze uzasadnioną, że „zjednoczony front" jest taktyką, której główny cel polega na rozbiciu partii socjalistycznych. Nowa próba puczu w Niemczech jesienią 1923 roku skończyła się kompletną porażką; przywódca partii, Heinrich Brandler, został kozłem ofiarnym tej nieudanej imprezy, przygotowanej w całości, inicjowanej i organizowanej przez Komintern i partię bolszewicką. Trocki w 1924 roku oskarżał Komintern (kierowany wówczas przez Zinowiewa), iż nie wykorzystał rewolucyjnej sytuacji dla objęcia władzy w Niemczech.

Piąty Zjazd Międzynarodówki odbywał się w momencie, kiedy kierownictwo partii bolszewickiej zdominowane było walką rządzącej trójki, Stalina, Zinowiewa i Kamieniewa, przeciwko Trockiemu. Tam właśnie podjęta została uchwała o konieczności „bolszewizacji" wszystkich sekcji. „Bolszewizacja" polegać miała oficjalnie na tym, aby wszystkie partie przyswoiły sobie dokładnie metody i styl partii rosyjskiej, faktycznie zaś na tym, by bez oporu poddawały się kierownictwu Rosjan. Sam zjazd udowodnił zresztą, że bez tej uchwały „bolszewizacja" była już daleko posunięta: komuniści wszystkich krajów potępili zgodnie Trockiego, tak jak wymagali bolszewicy. W następnym roku wyszło na jaw między innymi w niemieckiej partii, jak należy bolszewizację rozumieć; kiedy delegat rosyjski na zjazd KPD i zarazem jeden z głównych wykonawców polityki Stalina w Kominternie, Manuilski, próbował bezpośrednio i brutalnie komenderować wyborami niemieckich władz partyjnych, spotkał się ze sprzeciwem delegatów: w rezultatcie Zinowiew, kierujący Komitetem Wykonawczym, wymógł na niemieckiej partii usunięcie „lewicowej" grupy, która dotychczas przewodziła niemieckim komunistom (Ruth Fischer, Arkadi Maslow) i która usiłowała utrzymać niezależność, czy choćby pozory niezależności, od partii bolszewickiej.

Inna rezolucja przegłosowana na V Zjeździe zawierała ocenę socjaldemokracji: stwierdzała mianowicie, że socjaldemokracja ma za zadanie siać w klasie robotniczej złudzenia demokratyczno-pacyfistyczne i że jest powołana do tej funkcji na mocy podziału pracy, ustalonego z burżuazją; co więcej, w miarę rozkładu kapitalizmu, przybiera ona coraz bardziej charakter faszystowski; socjaldemokracja i faszyzm to tylko dwie strony jednego narzędzia, używanego przez kapitał. W ten sposób ustalona została teoria „socjalfaszyzmu", która po kilku latach stać się miała osią całej polityki Kominternu.

Między V a VI Zjazdem Międzynarodówki minęły cztery lata. Prawdopodobnie Stalin nie chciał zwoływać zjazdu, zanim się nie uporał ostatecznie zarówno z Trockim, jak z Zinowiewem i Kamieniewem oraz ich wspólnikami. Tymczasem jednak Komintern próbował, mimo tezy o „faszyzacji" socjalistów, nawiązać współpracę z brytyjskimi trade unionami, czego wynikiem było powołanie w kwietniu 1925 r., wspólnego komitetu angielsko-rosyjskiego do koordynacji walki. Próba ta była krótkotrwała i skończyła się niepowodzeniem. Jeszcze sroższą porażkę poniósł Komintern w Chinach w latach 1926--27. Nieliczna partia komunistyczna Chin, zgodnie z zaleceniem Kominternu, współdziałała z Kuomintangiem w ruchu rewolucyjnym, zmierzającym do nie-

zależności, modernizacji i zjednoczenia Chin; ruch ten, wedle oceny Stalina, miał charakter narodowo-burżuazyjny, a jego wynikiem nie miała być bezpośrednio dyktatura proletariatu. Związek Radziecki pomagał Czang Kai--szekowi wspierając go bronią i doradcami wojskowymi: wiosną 1926 r. Kuomintang został nawet przyjęty do Kominternu w charakterze członka-sympatyka. Czang Kai-szek jednakowoż, gdy sformował swój rząd, nie tylko nie dopuścił komunistów do współwładzy, ale zarządził w Szanghaju aresztowania i rzezie. Zorientowawszy się poniewczasie, że Czang Kai-szek uprzedził „sojuszników" i zabrał się pierwszy do ich wyrzynania, Stalin próbował ratować sytuację; w rezultacie komuniści wzniecili w Kantonie powstanie, które skończyło się wszakże okrutną masakrą. Trocki oskarżał Stalina o te porażki, twierdząc, że komuniści chińscy, miast poddawać się kierownictwu Czang Kai-szeka, powinni byli zmierzać wprost do ustanowienia władzy sowieckiej (choć nie było jasne, w jaki sposób mogliby, przy ówczesnych swoich siłach, zdobyć władzę przeciwko Czang Kai-szekowi). Ostatecznie Komintern kazał chińskiej partii wziąć na siebie winę za „fałszywą politykę", a przywódca partii, Czen Tu-hsiu, został kozłem ofiarnym klęski i usunięto go z partii.

Szósty Zjazd Kominternu, w sierpniu 1928 r., skończył z wszystkimi, tak czy owak mało znaczącymi i nieskutecznymi, próbami porozumienia z socjalistami. Uznano, że międzynarodowa socjaldemokracja oraz kierowana przez nią federacja związków zawodowych są głównym oparciem kapitalistycznego ustroju. Partie komunistyczne otrzymały rozkaz koncentracji wszystkich wysiłków na walce z „socjalfaszystami". Komintern ogłosił, że chwilowa stabilizacja kapitalizmu dobiegła końca i oto rozpoczyna się nowa epoka rewolucyjna. Partie komunistyczne w różnych krajach jęły posłusznie usuwać ze swego grona „prawicowców" i „pojednawców"; wielu przywódców, między innymi w Niemczech, w Hiszpanii i w Stanach Zjednoczonych, padło ofiarą nowej czystki.

Fakt, że komuniści, którzy w Niemczech reprezentowali potężną siłę polityczną, kierowali cały swój ogień na socjalistów, był jednym z istotnych czynników, które utorowały Hitlerowi drogę do władzy. Komuniści niemieccy głosili, że hitleryzm może być tylko krótkotrwałym epizodem, który przyczyni się do radykalizacji mas i w końcu przygotuje grunt dla komunizmu. Jeszcze przez rok po dojściu Hitlera do władzy, socjaliści uchodzili w Niemczech za głównego wroga. Zmiana polityki przyszła w momencie, kiedy partia była już rozbita i bezsilna.

Wkrótce po VI Zjeździe i po usunięciu grupy Bucharina (który od 1926 roku po Zinowiewie rządził z ramienia bolszewików Komitetem Wykonawczym Kominternu) Stalin stał się jedynym i niekwestionowanym właścicielem zarówno partii bolszewickiej, jak całego międzynarodowego komunizmu. Komintern utracił jakąkolwiek funkcję własną: służył głównie do przekazywania innym partiom instrukcji Kremla. Aparat jego był całkowicie obsadzony przez ludzi wiernych Stalinowi i kontrolowany przez sowiecką policję. Po kilkakrotnych czystkach wszystkie partie przyjmowały bez oporu kolejne zwroty polityczne, motywowane głównie sowiecką polityką zagraniczną. Jednym z za-

dań aparatu kominternowskiego był werbunek agentów wywiadu dla potrzeb Rosji. Stalin hojnie finansował różne partie komunistyczne, uzależniając je przez to od siebie coraz bardziej. W połowie lat 30-tych Komintern był już tylko fasadą pozbawioną znaczenia, ponieważ nie był nawet potrzebny jako pośrednik w uzyskiwaniu posłuchu dla Stalina ze strony partii członkowskich.

W lipcu-sierpniu 1935 r. odbył się w Moskwie VII i ostatni Zjazd III Międzynarodówki. Ogłosił on nowy kurs, zapowiadany zresztą co najmniej od roku: politykę „frontu ludowego" przeciwko faszyzmowi. Te same hasła, które niedawno piętnowano jako prawicowy oportunizm, wróciły znowu w postaci oficjalnej polityki: wszystkie siły demokratyczne, w szczególności socjaliści (czyli socjalfaszyści sprzed dwóch lat), liberałowie, a w potrzebie nawet konserwatyści, mieli się jednoczyć pod przewodem komunistów do walki z groźbą faszyzmu. Powodem nowej orientacji Kominternu była, jak się wydaje, obawa Stalina, że Francja i inne kraje zachodnie mogą zachować neutralność w obliczu możliwej agresji Hitlera przeciwko Rosji. Faktycznie głównym terenem, gdzie polityka ludowego frontu miała być zastosowana, była Francja; w Niemczech nowe hasła mogły być urzeczywistniane tylko w grupach emigrantów i nie miały znaczenia dla sytuacji; w innych krajach ruch komunistyczny był zbyt słaby, aby wywierać wpływ na rozwój wydarzeń. We Francji natomiast Front Ludowy osiągnął istotnie, w 1936 roku, zwycięstwo wyborcze. Komuniści jednak nie chcieli uczestniczyć w rządzie. Polityka ta zresztą była krótkotrwała, a jej wyniki – nieistotne. Z chwilą, gdy Stalin jął szukać porozumienia z Niemcami hitlerowskimi, polityka Frontu Ludowego, chociaż formalnie nie odwołana, przestała odgrywać rolę. Rozbita i zepchnięta do podziemia Partia Komunistyczna Niemiec usiłowała z opóźnieniem przejąć hasła Hitlera: zjednoczenie wszystkich Niemców i likwidacja „polskiego korytarza".

Wojna domowa w Hiszpanii udobitniła właściwy charakter polityki „frontu ludowego" w Stalinowskim sensie. Stalin postanowił (po kilku miesiącach od chwili wybuchu powstania) interweniować w obronie republiki hiszpańskiej przeciwko frankistom; powstały międzynarodowe brygady, które walczyły po stronie republikańskiej; Związek Radziecki zaopatrzył Hiszpanię nie tylko w doradców wojskowych, ale także w rozgałęzioną sieć policyjną, która metodami sowieckimi przeprowadzała czystkę w szeregach walczących, likwidując trockistów, anarchistów i wszelkiego rodzaju odchyleńców.

W tym okresie międzynarodowy komunizm był już całkowicie „zbolszewizowany". Ale już wcześniej inne formy komunizmu, poza bolszewicką, były bez znaczenia. W latach 20-tych jednostki lub frakcje, które bądź były usuwane z poszczególnych partii, bądź porzucały je w proteście przeciwko polityce Kominternu, próbowały czasem organizować na własną rękę niesowiecki ruch komunistyczny. Żadna z tych prób nie przyniosła jednak godnych uwagi wyników; również ruch trockistowski wegetował w postaci słabych i nielicznych grupek, daremnie apelujących do „internacjonalistycznej świadomości" światowego proletariatu. Zarówno autorytet partii bolszewickiej wśród komunistów, jak też zasady organizacyjne, jednomyślnie przez nich wszystkich uznane,

nie pozwoliły, aż do lat 50-tych, żadnym grupom dysydenckim zdobyć sobie oparcia i wpływów. Cały komunizm światowy szedł posłusznie koleinami, żłobionymi przez Stalina. Rozwiązanie Kominternu w maju 1943 roku było tylko gestem, który miał przekonać zachodnią opinię publiczną o dobrej woli i demokratycznych intencjach Moskwy. Poza tym akt ten nie miał znaczenia, gdyż partie komunistyczne były już tak wytrenowane w posłuszeństwie i tak zależne organizacyjnie i finansowo od Związku Radzieckiego, że żaden specjalny organizm, który by służył wymuszaniu od nich posłuszeństwa, nie był potrzebny.

Jednym ze skutków dyktatury Stalinowskiej w ruchu komunistycznym był postępujący uwiąd studiów marksistowskich. W latach 20-tych, w toku „bolszewizacji", partie komunistyczne zdominowane były przez różnego rodzaju kłótnie frakcyjne i spory personalne; spory te najczęściej przybierały postać walki o poprawną interpretację dziedzictwa politycznego Lenina, lecz nie pozostawiły one trwałych śladów w dziejach doktryny, jeśli pominąć postępującą katechizację ortodoksji na wzór sowiecki. Niemniej rewolucyjny nastrój wczesnych lat dwudziestych doprowadził do powstania ważnych dokumentów teoretycznych, które globalnie rewidowały model teorii, odziedziczony po ortodoksach II Międzynarodówki. Najważniejszymi osiągnięciami doktryny marksistowskiej tego okresu są pisma Lukácsa i Korscha – obu napiętnowanych jako „ultra-lewicowcy" przez władze Kominternu. Obaj oni, każdy na własny sposób, starali się zrekonstruować filozofię Marksa od podstaw, przywracając wigor pierwotnej idei „jedności teorii i praktyki" i zwalczając scjentystyczną wersję marksizmu, która dominowała zarówno wśród ortodoksów, jak neokantystów. W różnych krajach działali jeszcze marksiści poprzedniego pokolenia, kontynuujący, poza ruchem komunistycznym, różne tradycje niezdogmatyzowanego marksizmu: Adler i Bauer w Austrii, Krzywicki w Polsce, Kautsky i Hilferding w Niemczech. Ich teoretyczna działalność w tych latach nie miała jednak wielkiego znaczenia dla ewolucji doktryny: jedni zadowalali się powtarzaniem tematów i myśli już poprzednio wypracowanych, inni stopniowo redukowali swoje związki z marksistowską tradycją. Polaryzacja ruchu socjalistycznego i gwałtowna walka prowadzona przeciwko socjalistom przez III Międzynarodówkę paraliżowały pracę teoretyczną. Partie socjaldemokratyczne utraciły w znacznym stopniu zarówno więzi, łączące je z marksizmem, jak też potrzebę posiadania jednolitej i wszechobejmującej ideologii; marksizm został niemal zmonopolizowany przez ideologię sowiecką, która z roku na rok wyjaławiała go intelektualnie.

Tylko w Niemczech powstał poważny ośrodek marksistowski nie identyfikujący się z komunizmem, było to grono, które założyło w 1923 roku Institut für Sozialforschung we Frankfurcie. Uczestnicy tego ruchu byli z pewnością pod silnym wpływem marksistowskiej tradycji, stopniowo jednak związki te słabły; tak to już wcześnie zarysował się proces, który następnie miał postępować coraz wyraźniej; marksizm, z jednej strony, usztywniał się jako instytucjonalna ideologia partyjna i w tej postaci, choć politycznie skuteczny, wyzbywał się wszelkiej intelektualnej wartości; z drugiej strony, koja-

rzył się z zupełnie odmiennymi tradycjami, a wtedy rozpływał się i tracił wyraźnie zarysowaną sylwetkę: stawał się tylko jednym z wielu przyczynków do intelektualnej historii.

Około połowy lat 30-tych ożywił się nieco ruch marksistowski we Francji. W ruchu tym uczestniczyło grono przyrodników, socjologów i filozofów, z których nie wszyscy byli komunistami (Henri Wallon, Paul Langevin, Fryderyk Joliot-Curie, Marcel Prenant, Armand Cuvillier, Georges Friedmann). Mieli oni odegrać znaczną rolę w powojennym życiu intelektualnym Francji – bądź jako uczeni politycznie zaangażowani po stronie komunizmu (niekoniecznie jednak czynni jako marksiści-teoretycy), bądź jako kontynuatorzy pewnych składników teoretycznej tradycji marksistowskiej, która pozbywała się formy „systemu" i przenikała w postaciach cząstkowych do życia intelektualnego. Najbardziej znanym ortodoksem epoki międzywojennej był we Francji Georges Politzer (zamordowany później przez okupantów nazistowskich). Jest on między innymi autorem zjadliwej krytyki Bergsona, a także popularnego podręcznika materializmu dialektycznego w leninowskim stylu. W Anglii zgodność marksizmu ze współczesnym przyrodoznawstwem wykazywał J.B.S. Haldane, znany biolog i autor dzieł poświęconych początkom życia na ziemi. Do marksizmu przyznawał się także genetyk amerykański H.J. Muller. W jednym i drugim wypadku marksizm występował jednak w tych swoich aspektach, które nie były specyficznie marksistowskie: w biologii głównie jako ogólna orientacja antywitalistyczna i antyfinalistyczna. Marksistowskiej teorii ekonomicznej, w szczególności teorii kryzysów, bronił w Anglii Maurice Dobb.

Na lewicy Labour Party teorię państwa, władzy i historię idei politycznych uprawiał w marksistowskim duchu Harold J. Laski. W drugiej połowie lat 30-tych przyjął on klasycznie marksistowską teorię państwa jako narzędzia, które „ostatecznie" służy przemocy klasowej; atakował liberalizm w jego ówczesnych formach jako ideologię, której głównym celem jest nie dopuścić klas wyzyskiwanych do głosu; twierdził także, że klasy posiadające, w wypadku zagrożenia ich żywotnych interesów, będą coraz bardziej rezygnować z liberalnych form rządzenia i uciekać się do gołej przemocy; rozwój faszyzmu w Europie jest niejako naturalnym rezultatem rozwoju państwa burżuazyjnego; socjalizm jest w tej chwili jedyną alternatywą faszyzmu, a demokracja burżuazyjna weszła w stan schyłkowy. Laski, mimo to, był przywiązany do tradycyjnych swobód demokratycznych i wierzył, że rewolucja proletariacka ich nie zniszczy. Zwracał uwagę na to, że stanowisko klas średnich będzie sprawą kluczową dla rozwoju społecznego. W ortodoksyjno-leninowskim duchu te same problemy rozważał komunista John Strachey (który z czasem porzucił jednak partię komunistyczną i przeszedł na stanowisko socjalizmu demokratycznego).

W drugiej połowie lat 30-tych zabłysł na krótko w marksizmie brytyjskim utalentowany autor Christopher Caudwell (1907-1937, właściwe nazwisko Christopher St. John Sprigg). Cała jego kariera jako marksisty i komunisty trwała niewiele ponad dwa lata (Caudwell zginął walcząc w Hiszpanii w Brygadach Międzynarodowych), a jego najważniejszym płodem była książka *Illusion*

and Reality: A Study of the Sources of Poetry (1936). W ciągu swego niedługiego życia Caudwell zdążył ponadto ogłosić kilka powieści detektywistycznych oraz kilka popularnych książek o lotnictwie (nim został komunistą w 1934 roku). Pośmiertnie wyszły jego poezje, nadto zaś *Studies in a Dying Culture* (1938) – zbiór esejów o współczesnej literaturze brytyjskiej i o „kulturze burżuazyjnej" w ogólności, a także nieukończone dzieło *The Crisis in Physics* (1939) – atak, w leninowskim duchu, na idealizm, empiryzm i indeterminizm w nowszych teoriach fizycznych. *Illusion and Reality*, najbardziej znane z marksistowskich pism Caudwella, jest próbą przyporządkowania dziejów poezji, włączając przemiany w wersyfikacji – różnym fazom technicznej i społecznej ewolucji ludzkości. Jest także atakiem na burżuazyjne pojęcie wolności pojętej jako niezależność od konieczności, nie zaś (jak słusznie Engels głosił) świadome wykorzystywanie konieczności naturalnych dla ludzkich celów. Najbardziej szczegółowe rozważania poświęcone są poezji angielskiej od XVI wieku do czasów dzisiejszych (Shakespeare i Marlowe jako pisarze heroicznej epoki akumulacji pierwotnej, Pope jako poeta merkantylizmu etc.). Caudwell przyjmuje założenie (które nie jest zresztą swoiście marksistowskie i nieraz było wypowiadane we wcześniejszej literaturze antropologicznej), iż poezja była zrazu tylko jednym ze składników obrzędów rolniczych w społeczeństwach pierwotnych, a obrzędy te pełniły funkcje produkcyjne. Poszczególne elementy tych obrzędów – poezja, muzyka, taniec – usamodzielniły się następnie w społeczeństwach klasowych i straciły więź z pracą wytwórczą, co doprowadziło do alienacji sztuki; socjalizm ma odwrócić ten proces, przywracając jedność czynnikom produkcyjnym i artystycznym.

W życiu intelektualnym Europy Zachodniej (do pewnego stopnia także Stanów Zjednoczonych) w drugiej połowie lat 30-tych obserwować można było niezwykłe zjawisko. Z jednej strony stalinizm był wtedy w pełni rozkwitu i jego cechy najbardziej odrażające objawiły się przed całym światem. Z drugiej strony komunizm przyciągał wielu intelektualistów jako jedyna alternatywa w obliczu groźby hitleryzmu i faszyzmu. Wszystkie inne formacje polityczne wydawały się słabe, niedołężne i bezwolne w konfrontacji z agresywną ekspansją nazizmu. Marksizm nadal ukazywał się oczom wielu jako nośnik tradycji racjonalizmu, humanizmu i wszystkich dawnych haseł liberalnych, komunizm zaś – jako polityczne wcielenie marksizmu i najbardziej prężny ruch, sprzeciwiający się faszystowskiej fali. Intelektualiści lewicowi grawitowali ku marksizmowi przyciągani tym, co istotnie było pewną stroną oryginalnej doktryny, lecz co zarazem nie było specyficznie marksistowskie. Ponieważ jednocześnie Rosja sowiecka przez czas jakiś zdawała im się główną siłą antyfaszystowską, starali się identyfikować komunizm sowiecki z marksizmem takim, jakim go pojmowali. Rezultatem było dobrowolne samooślepianie się na rzeczywistość komunistycznej polityki; ci, którzy jak George Orwell, budowali sobie obraz komunizmu z empirycznych faktów, miast go dedukować z doktrynerskich schematów, wzbudzali nienawiść i oburzenie. Zakłamanie stało się trwałym sposobem życia lewicy intelektualnej.

Rozdział IV

KRYSTALIZACJA POWOJENNA MARKSIZMU-LENINIZMU

1. Interludium wojenne

Pod koniec lat 30-tych marksizm, jako partyjna i państwowa doktryna sowiecka, miał już postać wyraźnie ukształtowaną. Doktryna ta nosiła nazwę marksizmu-leninizmu, której sens był już wyjaśniony. Marksizm-leninizm nie jest czym innym, jak ideologią Stalina; włącza ona różne składniki teorii Marksa, Engelsa i Lenina, a opiera się na założeniu, że jest to jedna i ta sama teoria, kolejno „rozwijana" i „wzbogacana" przez „klasyków". Klasyków było czterech, a w ten sposób Marks awansował do pozycji „klasyka marksizmu-leninizmu", czyli do prekursora Stalina. Właściwą treść marksizmu-leninizmu wykładały pisma Stalina, na czele z *Krótkim kursem.*

Cechą charakterystyczną tej ideologii, która wyrażała interesy warstw rządzących totalitarnego państwa, była – jak wspomniano – jej doskonała sztywność połączona z doskonałą plastycznością. Obie te własności, sprzeczne na pozór, doskonale się wzajem wspierały. Ideologia była sztywna, to znaczy skatechizowana, ujęta w zbiór niezmiennych formuł, które należało powtarzać bez najmniejszego odchylenia. Zarazem treść tych formuł była na tyle mglista, iż nadawały się one do usprawiedliwienia dowolnej polityki państwa we wszystkich jej zmiennych fazach.

Najbardziej paradoksalnym wynikiem tej funkcji sowieckiego marksizmu była jego częściowa samolikwidacja w czasie wojny światowej.

W drugiej połowie lat 30-tych Europa była zdominowana widmem Hitlerowskiej agresji. W krytycznych momentach, poprzedzających wybuch wojny, Związek Radziecki, pod kierownictwem Stalina, prowadził politykę zręczną i subtelną, starając się ubezpieczyć swoje pozycje na wszystkie strony. Tchórzliwa i ustępliwa wobec Hitlera polityka zachodnioeuropejskich mocarstw utrudniała jakiekolwiek przewidywania co do obrotu wydarzeń w wypadku nazistowskiej inwazji w kierunku wschodnim lub zachodnim. Po zajęciu Austrii, a następnie Czechosłowacji, nieuchronność wojny była oczywista. W sierpniu 1939 roku Związek Radziecki podpisał pakt o nieagresji z nazistowskimi Niemcami; pakt zaopatrzony był w tajny protokół, który przewidywał rozbiór Polski między obie układające się strony, a także podział między nie

państw bałtyckich (Rosja zapewniła sobie swobodę ruchów na Łotwie, w Estonii i w Finlandii, Niemcy – na Litwie). 1 września, następnego dnia po ratyfikacji traktatu przez Sowiety, armia hitlerowska ruszyła na Polskę, a 17 września uczyniła to samo od wschodu Armia Czerwona, „wyzwalając" wschodnią część państwa polskiego i ogłaszając, że państwo to przestało istnieć raz na zawsze. Zawarto umowę o wzajemnej pomocy w niszczeniu niepodległościowego ruchu polskiego na okupowanych terytoriach. W czasie trwania paktu Związek Radziecki przekazał Niemcom pewną ilość komunistów niemieckich, których trzymał w więzieniach (był wśród nich m.in. fizyk Aleksander Weissberg, któremu udało się jednak przeżyć wojnę, czemu też zawdzięczamy jedną z pierwszych dokumentarnych książek opisujących Stalinowskie „polowanie na czarownice"). Pakt z Hitlerem natychmiast odmienił sowiecką ideologią państwową; ataki na faszyzm i samo słowo „faszyzm" znikły z propagandy. W ślad za Związkiem Radzieckim zachodnie partie komunistyczne – zwłaszcza francuska i brytyjska – zostały zmuszone do kierowania całej swej propagandy przeciwko wojnie własnych rządów z hitlerowskimi Niemcami i obciążania winą za wojnę imperializm brytyjski i francuski. Nieudana inwazja Związku Radzieckiego na Finlandię ujawniła przed światem, a nade wszystko przed „sojusznikiem" niemieckim, militarną słabość Rosji, której zniszczenie od początku było celem Hitlera. Słabość ta ujawnila się w katastrofalnych rozmiarach natychmiast po niemieckim ataku na Związek Radziecki 21 czerwca 1941 roku. Historycy do tej pory analizują zdumiewający brak przygotowania, jaki Związek Radziecki w czasie klęsk wojennych zademonstrował; wyniszczenie najlepszych kadr wojskowych w czystkach, ślepota Stalina, który lekceważył wszystkie ostrzeżenia o rychłym ataku, całkowite rozbrojenie psychologiczne narodu (na tydzień przed niemiecką inwazją rząd sowiecki potępił publicznie wszystkie absurdalne plotki o wojnie), nieudolność militarna głównego wodza, wreszcie nienawiść obywateli do ustroju wymieniane są wśród przyczyn niepowodzeń, w wyniku których państwo sowieckie znalazło się na skraju przepaści.

Wojna przyniosła istotne zmiany ideologiczne w Związku Radzieckim i w całym komunizmie światowym. Komuniści zachodni nie musieli już kierować swego ognia propagandowego przeciwko antyhitlerowskiej koalicji, lecz zwrócili się przeciwko faszyzmowi jako „naturalnemu" wrogowi; komuniści polscy, którzy do wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej posłusznie akceptowali zniszczenie państwa polskiego, ponownie stworzyli partię, która po części w Związku Radzieckim, ale głównie w podziemiu pod niemiecką okupacją, walczyła z hitlerowskim najeźdźcą. Wojna, obok „zwyczajnych" okrucieństw i zniszczeń, przyniosła dodatkowe, „ideologicznie" motywowane potworności w Rosji: masowe wywożenie i mordowanie Polaków, zwłaszcza inteligencji polskiej, na zajętych terenach wschodniej Polski; masakra polskich oficerów, którzy dostali się do sowieckiej niewoli; całkowite wysiedlenie, już w latach zmagań z Niemcami, ośmiu narodowości Związku Radzieckiego i rozwiązanie czterech autonomicznych republik narodowościowych (Tatarów Krymskich, Niemców nadwołżańskich, Kałmuków, Czeczenów i Ingusów). Wywózki te

połączone były z niezliczonymi ofiarami, a wysiedlone narody nie powróciły do swoich siedzib.

Z drugiej strony, wojna rozluźniła znacznie sytuację ideologiczną w Rosji. Kiedy kraj miał już nóż przyłożony do gardła, cała marksistowska ideologia okazała się bez wartości jako psychologiczne narzędzie obrony. Stalin w przemówieniach apelował do rosyjskiego patriotyzmu, przywoływał na pamięć chwałę rosyjskich wodzów – Aleksandra Newskiego, Kutuzowa i Suworowa. Marksizm niemal zupełnie znikł z oficjalnej propagandy. Nacjonalistyczna pieśń sławiąca Rosję zastąpiła „Międzynarodówkę" jako hymn państwowy. Zaniechano agitacji antyreligijnej i nawet rozwiązano Stowarzyszenie Wojujących Bezbożników; zwracano się o pomoc do kleru w celu podniecania patriotycznych nastrojów.

W powojennej propagandzie sowieckiej zwycięstwo nad Hitlerem przedstawiane było i jest nieodmiennie jako tryumf socjalistycznej ideologii, która żyła w sercach żołnierzy i ludu. Bliższe prawdy byłoby twierdzenie odwrotne: niezbędnym – choć nie wystarczającym, oczywiście – warunkiem zwycięstwa była rezygnacja z ideologii marksistowskiej i całkowite przestawienie s. na motywy patriotyczne i nacjonalistyczne. W zwycięstwie tym, obok wysiłku narodu i państwa, brały udział, jako warunki niezbędne, różne okoliczności. Jedną z nich była ogromna pomoc militarna amerykańska. Inną – głupota, ideologicznie motywowana, Hitlera, który zaślepiony lawinowymi sukcesami pierwszych miesięcy wojny, prowadził na podbitych terenach Związku Radzieckiego politykę przewidzianą nazistowskim programem i wkraczał na Ukrainę i Białoruś z podniesionym biczem, bynajmniej nie udając, że dąży do „wyzwolenia" podbijanych, lecz traktując ich jako podludzi, skazanych na wytrzebienie lub wieczną niewolę (Hitler nie rozwiązał nawet kołchozów na podbitych terenach, gdyż istniejąca organizacja rolnictwa ułatwiała Niemcom zagrabianie produkcji rolnej). Bestialstwa nazistów przekonały wszystkich, że nie może być gorszego zła aniżeli hitleryzm. Żołnierze sowieccy, którzy, po pierwszym okresie klęsk, walczyli z niebywałym poświęceniem i odwagą, walczyli o życie własnego narodu, nie o tryumf maksizmu-leninizmu, o którym było głucho w tym czasie w masowej propagandzie. Wielu ludzi w Rosji spodziewało się, że wojna przyniesie nie tylko zniszczenie hitleryzmu, ale także wolność wewnętrzną lub przynajmniej znaczne złagodzenie tyrańskiego reżymu; można było o tym wnosić ze znacznego osłabienia kontroli ideologicznej w warunkach, kiedy wszystkie wysiłki musiały być podporządkowane sprawie wojny. Złudzenia te miały wszelako prysnąć rychło po zwycięstwie.

Przez cały czas wojny pracowały, mimo wszystko, różne marksistowskie instytucje sowieckie. Jedynym godnym uwagi wydarzeniem tych lat w dziejach filozofii sowieckiej był dekret KC partii potępiający błędy zawarte w trzecim tomie *Historii filozofii*, pisanej zbiorowo pod redakcją G.F. Aleksandrowa. Autorzy mianowicie, nie przestawiwszy się najwidoczniej dość szybko na nowy etap, nadmiernie podnosili zasługi Hegla w dziejach filozofii i w przygotowaniu gruntu pod marksizm-leninizm, nie zwracali zaś uwagi na niemiecki szowinizm filozofa. Potępienie było tylko jednym z wielu aktów antyniemie-

ckiej propagandy rozwiniętej w czasie wojny, lecz przyczyniło się do zupełnego upadku prestiżu Hegla w marksistowsko-leninowskiej ortodoksji. Stalin w rozmowie z filozofami nazwał Hegla ideologiem arystokratycznej reakcji na rewolucję francuską i francuski materializm, a charakterystyka ta stała się od tej pory obowiązująca w sowieckiej filozofii.

Jednocześnie, z chwilą, gdy szanse zwycięstwa nad Hitlerem wzrosły do prawie pewności, polityka Stalina, nieodmiennie napędzana głodem nowych terytoriów i podbojów, zwróciła się w kierunku nowego powojennego ładu w Europie i na świecie. W rezultacie rozmów w Teheranie, a następnie układów w Jałcie, Związek Radziecki otrzymał praktycznie od zachodnich aliantów wolną rękę we wschodniej Europie. Oprócz całkowitej aneksji trzech państw bałtyckich i okrojenia terytorialnego prawie wszystkich swoich sąsiadów (Polski, Czechosłowacji, Rumunii, Finlandii, Japonii) państwo sowieckie, za zgodą Churchilla i Roosevelta, miało uzyskać dominujące wpływy w Polsce, Czechosłowacji, Rumunii, Bułgarii, Węgrzech i (w mniejszym stopniu) Jugosławii. Utrwalenie całkowitej władzy komunistycznej w tych wszystkich krajach – a także we wschodnich Niemczech – było kilkuletnim procesem, którego wynik wszakże był od początku przesądzony.

Niektórzy historycy twierdzą, że zarówno aneksje, jak narzucanie władzy komunistycznej w krajach zajętych przez armię sowiecką motywowane były nie dążeniami imperialistycznymi Rosji Stalina, ale względami bezpieczeństwa państwowego, które wymagało otaczania kraju, w miarę możności, „zaprzyjaźnionymi", czyli po prostu podporządkowanymi państwami. Nie jest jednakże jasne, na czym ta różnica miałaby polegać; dopóki jakiekolwiek państwa nie są podporządkowane władzy sowieckiej, nie może być całkowitej gwarancji bezpieczeństwa; proces takiego zabezpieczenia, aby był całkowicie skuteczny, musiałby przeto skończyć się panowaniem nad całym światem.

2. *Nowa ofensywa ideologiczna*

Rosja sowiecka wyszła z wojny w stanie ruiny gospodarczej i z olbrzymimi stratami ludzkimi; jednakże jej pozycja światowa – a w konsekwencji także prestiż światowy Stalina – umocniły się niezmiernie. Stalin wyłonił się z kurzu wojennego jako wielki mąż stanu, genialny strateg wojskowy i pogromca faszyzmu. Dopiero gdy wojna została zakończona, a zdobycze sowieckie w Europie utrwalone, zaczęła się nowa fala ofensywy ideologicznej, która miała odwrócić zgubne skutki wojennego „liberalizmu", nauczyć naród, że władza nie myśli rezygnować ze swoich uprawnień, a tych, którzy w czasie wojny widzieli inne kraje, oprócz ojczyzny światowego proletariatu, zmusić do zapomnienia tego, co widzieli (szczególnie drastycznym przejawem tej polityki były masowe zsyłki sowieckich jeńców wojennych, wydanych przez aliantów, do obozów koncentracyjnych). Groza i autentyzm wojny, w połączeniu z rozluźnieniem marksistowskich kryteriów ideologicznych, spowodowały niejakie ożywienie kulturalne, które wyraziło się w powstaniu pewnej ilości dzieł

wybitnych zarówno w powieści (np. utwory Niekrasowa lub Beka), jak w poezji, filmie i w innych dziedzinach.

Od roku 1946 rozpoczęła się tedy niesłabnąca walka ideologiczna, którą można by streścić znanym hasłem *point de rêveries!* Walka ta nie tylko miała przywrócić państwu czystość ideologiczną, ale podnieść ją na nowy poziom, a także skutecznie odizolować kulturę sowiecką od wszelkiego kontaktu ze światem. Kampania objęła kolejno wszystkie dziedziny kultury – literaturę, filozofię, muzykę, historię, nauki ekonomiczne, nauki przyrodnicze, malarstwo, architekturę. Przewodnie motywy były wszędzie te same: zwalczyć „korzenie się przed Zachodem"; podporządkować całkowicie wszystkie dziedziny kultury zadaniom apologetycznym – sławieniu Stalina, partii i państwa sowieckiego; zniszczyć wszelkie ogniska samodzielnej myśli i twórczości.

Głównym wykonawcą polityki kulturalnej w latach 1946-48 był sekretarz KC Andrzej A. Żdanow. Był on weteranem walki z niezale. . kulturą. Między innymi wygłosił w imieniu partii przemówienie na sławnym zjeździe pisarzy sowieckich w sierpniu 1934 roku, gdzie oświadczył, że literatura sowiecka nie tylko jest najwyższa na świecie, ale jest jedyną twórczą i rozwijającą się literaturą, podczas gdy cała kultura burżuazyjna znajduje się w stanie upadku i zgnilizny. Powieści burżuazyjnego świata głoszą pesymizm, pisarze sprzedali się kapitałowi, a głównymi bohaterami literatury są złodzieje, prostytutki, szpicle i chuligani. „Pod kierownictwem partii, pod uważnym i codziennym kierownictwem Komitetu Centralnego, z niestrudzoną pomocą i poparciem towarzysza Stalina, masa pisarzy sowieckich zjednoczyła się cała wokół władzy sowieckiej i partii" – oznajmił Żdanow. Literatura sowiecka powinna, po pierwsze, być optymistyczna, po wtóre, „patrzeć naprzód", po trzecie, służyć robotnikom i kołchoźnikom.

Pierwszym znaczącym wystąpieniem Żdanowa w sprawach kulturalnych po wojnie był atak na dwa czasopisma literackie wydawane w Leningradzie: „Zwiezda" i „Leningrad". W sierpniu 1946 r. KC partii podjął rezolucję potępiającą działalność tych pism. Głównymi ofiarami ataku, byli: wielka poetka rosyjska Anna Achmatowa oraz znany pisarz-humorysta Michaił Zoszczenko. Żdanow w przemówieniu wygłoszonym w Leningradzie brutalnie napiętnował oboje: Zoszczenko jest złośliwym oszczercą, który znieważa ludzi sowieckich; ponieważ Zoszczenko ogłosił opowiadanie o małpie, która przekonuje się, że lepiej siedzieć w klatce w ZOO niż żyć na wolności w Leningradzie, wynika stąd, że chce on ludzkość cofnąć do poziomu małp. Zresztą już w latach 20-tych głosił on sztukę apolityczną, bezpartyjną i nie chciał mieć nic wspólnego z budownictwem socjalistycznym; był i został „literackim chuliganem bez zasad i bez sumienia". Co się tyczy Achmatowej, to jest to poetka marząca o powrocie do carskich czasów, a poza tym mistyczka i jeszcze do tego wyuzdana erotycznie: „ni to mniszka, ni to rozpustnica, a raczej i mniszka i rozpustnica, która łączy rozpustę z modlitwą". Fakt, że pisma leningradzkie drukowały utwory takich ludzi, świadczy o bardzo złej sytuacji w środowiskach pisarskich. Wielu pisarzy uczy się od zgniłej burżuazyjnej literatury, inni uciekają od tematów aktualnych w historię, a jeden nawet śmiał parodiować Puszkina!

Zadaniem literatury jest wychowywać młodzież w duchu patriotyzmu i zapału rewolucyjnego. Zgodnie ze wskazaniami Lenina, literatura ma być partyjna i polityczna, ma demaskować gnijącą kulturę burżuazyjną, ma pokazywać wielkość człowieka sowieckiego i ludu – i to nie tylko jakim jest on dzisiaj, ale także, jakim będzie w przyszłości.

Wskazówki Żdanowa były jasne i ukształtowały profil sowieckiej literatury na następne lata. Pisarze ideologicznie nieczyści zmuszeni zostali do zamilknięcia, jeśli nie spotkał ich gorszy los. Nawet najbardziej prawowierni, jak Fadiejew, przerabiali swoje powieści, aby sprostać nowym wymogom. Literatura miała „patrzeć naprzód" – to znaczy, praktycznie, opisywać nie świat sowiecki, jakim jest realnie, ale jakim być powinien wedle ideologicznych założeń. Powódź cukierkowej literatury, opisującej piękno życia sowieckiego i sławiącej partię była wynikiem tych ukazów. Gromady sykofantów i serwilistów opanowały niemal bez reszty słowo drukowane.

Nie oszczędzono także muzyki. W styczniu 1948 roku Żdanow wygłosił przemówienie na konferencji kompozytorów, dyrygentów i krytyków muzycznych, powtarzając analogiczne napaści na zgniłą muzykę burżuzyjną i wzywając do patriotycznej, sowieckiej. Bezpośrednią okazją do tej dyskusji była opera gruzińskiego kompozytora W. Muradeliego „Wielka przyjaźń". Żdanow surowo skrytykował libretto opery, która miała – wedle najbardziej prawowiernego zamysłu twórcy – pokazać ludy Kaukazu, Gruzinów, Lezginów i Osetyńców, które zrazu po rewolucji walczyły z Rosjanami, ale potem przekonały się do władzy sowieckiej. Nic podobnego nie miało miejsca, oświadczył Żdanow; wszystkie te ludy od początku dzielnie walczyły, ramię w ramię z Rosjanami, o władzę sowiecką; przyjaźni narodów sprzeciwiali się tylko Czeczeni i Ingusze (oba narody, które w czasie wojny – o czym Żdanow przy tej okazji nie wspomniał, lecz co wszystkim było wiadome – zostały w całości przesiedlone na wschód, a ich autonomiczna republika rozwiązana). Żdanow nie poprzestał jednak na tym przykładzie, lecz przypuścił generalny atak na kompozytorów, którzy szukają natchnienia w zachodnich nowinkach, zamiast kontynuować tradycje wielkiej muzyki rosyjskiej – Czajkowskiego, Glinki, Mussorgskiego. Muzyka sowiecka „pozostaje w tyle" w stosunku do innych form ideologii sowieckiej. Kompozytorzy ulegają „formalizmowi", odchodzą od „realizmu socjalistycznego" i od „prawdy w muzyce". Muzyka burżuazyjna jest wroga ludowi, jest albo formalistyczna, albo naturalistyczna, a w każdym razie „idealistyczna". Muzyka sowiecka ma służyć ludowi, potrzebne są opery, pieśni i muzyka chóralna – gatunki, które niektórzy kompozytorzy, zarażeni formalizmem, uważają za niskie i niepoważne. Stronią oni od muzyki programowej, a jednak „klasyczna muzyka rosyjska była z reguły programowa". Partia przezwyciężyła już reakcyjne i formalistyczne tendencje w malarstwie, malarze wrócili do zdrowych tradycji Repina i Wereszczagina, a muzyka ciągle nie nadąża za postępem. Do tej pory klasyczna tradycja rosyjska pozostaje nieprześcignionym wzorem. Kompozytorzy muszą mieć bardziej wrażliwe „nie tylko ucho muzyczne, ale także ucho polityczne".

Również wyniki tej dyskusji nie dały długo na siebie czekać. Skrytykowany (m.in. za swoją 9 symfonię) Szostakowicz przeprowadził ekspiację pisząc odę na cześć Stalinowskiego planu zalesienia, a wielu innych kompozytorów jęło nadrabiać ideologiczne niedostatki; ulubioną formą muzyczną tych czasów stało się oratorium ku czci partii, państwa i Stalina.

Kampania przeciwko literaturze i muzyce była odzwierciedleniem ogólnych zasad stalinowskiej polityki tego okresu. Była to polityka ideologicznego zastraszania i uzbrajania narodu na wypadek wojny. Podstawowym założeniem ideologicznym był podział świata na dwa obozy; po jednej stronie gnijący i rozpadający się świat imperializmu, który rychło musi runąć pod ciężarem własnych sprzeczności, po drugiej stronie – „obóz socjalizmu i pokoju", który jest ostoją wszelkiego postępu. Cała kultura burżuazyjna z definicji jest reakcyjna i dekadencka, szukanie w niej pozytywnych wartości jest tym samym, co zdrada narodowa, służenie wrogowi klasowemu.

3. *Dyskusja filozoficzna w 1947 roku*

Po literaturze przyszła kolej na filozofię, którą także należało poddać ściślejszym rygorom. Okazją do kampanii był podręcznik G.F. Aleksandrowa wydany w 1946 roku, *Historia filozofii zachodnioeuropejskiej*. Podręcznik był całkowicie prawowierny w zamyśle, zaopatrzony we wszystkie odpowiednie cytaty z „klasyków marksizmu-leninizmu" i pisany niezawodnie z najlepszą wolą przysłużenia się partii. Jako rozprawa historyczna był to tekst lichy, wiadomości w nim zawarte były na poziomie popularnym i zresztą zaopatrzone we wszystke wyjaśnienia dotyczące „klasowej treści" omawianych doktryn. Niezadowolenie partii wzbudził jednak sam fakt, że wydano osobny wykład filozofii zachodniej (tylko do 1848 roku), gdzie wobec tego nie było miejsca na ukazanie niezmiernej wyższości filozofii rosyjskiej. W czerwcu 1947 roku odbyła się, zarządzona przez KC partii, wielka dyskusja filozoficzna, na której Żdanow sformułował wytyczne ideologiczne pod adresem filozofów. Książka Aleksandrowa posłużyła za pretekst i tylko część przemówienia Żdanowa była poświęcona jej krytyce. Aleksandrow, jak się okazało, objawił w swoim podręczniku brak partyjności; nie pokazał, że marksizm stanowi „jakościowy przełom" w dziejach filozofii i początek zupełnie nowego etapu, w którym filozofia stała się orężem proletariatu w walce z kapitalizmem. Aleksandrow cierpi na zgniły „obiektywizm": referuje po prostu poglądy różnych burżuazyjnych filozofów w sposób neutralny, miast prowadzić bezlitosną walkę o zwycięstwo jedynie słusznej, postępowej, marksistowsko-leninowskiej filozofii. Sam fakt pominięcia filozofii rosyjskiej zdradza uleganie burżuazyjnej tendencji. Okoliczność zaś, że filozofowie sami nie podjęli krytyki tych rażących uchybień i że trzeba było osobistej interwencji towarzysza Stalina, aby błędy Aleksandrowa obnażyć, świadczy wyraźnie o poważnych niedostatkach na „froncie filozoficznym", o upadku bolszewickiego ducha bojowego wśród filozofów.

Co do reguł, jakie mają od tej pory rządzić pracą filozoficzną w Związku Radzieckim, wskazówki Żdanowa można sprowadzić do trzech. Po pierwsze, należy pamiętać, że historia filozofii jest historią narodzin i rozwoju materializmu naukowego, a o ile materializm w swym rozwoju napotykał na przeszkody ze strony idealizmu, jest ona także historią walki materializmu z idealizmem. Po wtóre, marksizm jest rewolucją w filozofii; oddaje on filozofię w ręce mas i kończy filozofię, która była tylko udziałem wybranych. Od chwili powstania marksizmu filozofia burżuazyjna znajduje się w stanie rozkładu i upadku i nie może wyprodukować niczego wartościowego. Ostatnie sto lat dziejów filozofii jest to historia marksizmu. Modelem, jakim kierować się należy w walce z filozofią burżuazyjną, jest *Materializm i empiriokrytycyzm* Lenina. Książka Aleksandrowa natomiast w stosunku do burżuazyjnej filozofii zajmuje postawę „bezzębnego wegetarianizmu" – ma służyć jakiejś ogólnej kulturze, nie zaś walce klasowej. Po trzecie, jak stwierdził Żdanow, problem Hegla został już w marksizmie rozwiązany i nie ma powodu do niego wracać. W ogólności, zamiast grzebać się w przeszłości, filozofowie muszą zająć się zagadnieniami społeczeństwa socjalistycznego i poświęcić uwagę sprawom współczesnym. W tym nowym społeczeństwie walka klasowa nie istnieje więcej; nadal jednak toczy się walka starego z nowym, a formą tej walki, a tym samym siłą napędową postępu oraz narzędziem partii jest krytyka i samokrytyka. Oto nowe „dialektyczne prawo rozwoju" postępowego społeczeństwa.

W dyskusji wzięli udział wszyscy prominenci „frontu filozoficznego", powtarzając zgodnym chórem partyjne wytyczne i dziękując towarzyszowi Stalinowi za jego twórczy wkład do marksizmu oraz za wysiłek w naprawianiu błędów sowieckiej filozofii. Sam Aleksandrow złożył rytualną samokrytykę, przyznał się do poważnych błędów, jakie w swoim podręczniku popełnił, lecz znalazł pociechę w fakcie, że działacze frontu filozoficznego poparli towarzysza Żdanowa w jego krytyce; zapewnił także o swojej niesłabnącej wierności dla partii i obiecał poprawę.

Żdanow w czasie dyskusji nie popierał idei stworzenia osobnego pisma filozoficznego w Związku Radzieckim („Pod Znamieniem Marksizma" przestało się już ukazywać przed trzema laty), uważając, że partyjny miesięcznik „Bolszewik" jest dla potrzeb filozofii najzupełniej wystarczający; w końcu jednak okazał łaskawość i zezwolił na stworzenie czasopisma „Woprosy Fiłosofii", którego pierwszy numer, wkrótce ogłoszony, zawierał stenogram dyskusji. Redaktorem pisma został zrazu B.M. Kedrow, który zajmował się kwestiami filozofii przyrodoznawstwa i dodatnio wyróżniał się wśród sowieckich filozofów swoim wykształceniem. Rychło jednakże dopuścił się on poważnego błędu. Ogłosił mianowicie w drugim numerze pisma artykuł wybitnego fizyka teoretycznego M.A. Markowa *O naturze poznania fizycznego*, w którym autor bronił stanowiska szkoły kopenhaskiej w kwestiach epistemologicznych fizyki kwantowej. Artykuł spotkał się z atakiem Maksimowa na łamach oficjalnego tygodnika literackiego „Literaturnaja Gazieta", w rezultacie czego Kedrow został usunięty ze swego stanowiska.

Dyskusja filozoficzna w 1947 roku nie pozostawiała wątpliwości co do tego, czym się mają trudnić i w jaki sposób pracować sowieccy filozofowie. Wyznaczyła ona styl filozoficzny kraju na długie lata. Żdanow nie zadowolił się powtórzeniem Engelsowskiej formuły – od dawna uświęconej w stalinowskiej Rosji – wedle której „treścią" dziejów filozofii jest walka materializmu z idealizmem. Chodziło o to, że właściwą treścią dziejów filozofii jest historia marksizmu (tj. dzieła Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina); innymi słowy, badania w historii filozofii nie mogą polegać na analizie różnych doktryn przeszłości czy choćby wyjaśnieniu ich klasowej genezy, ale mają mieć orientację teologiczną; muszą być podporządkowane bez reszty wykazywaniu wyższości marksizmu-leninizmu nad wszystkim, co myśl ludzka przedtem stworzyła oraz na demaskowaniu reakcyjnych funkcji idealizmu. Praktycznie więc należało, na przykład, pisząc o Arystotelesie, zajmować się wykazaniem, że filozof ten tego czy owego „nie rozumiał" (np. dialektyki jednostkowego i ogólnego) lub że karygodnie „wahał się" między idealizmem i materializmem. W ogólności, na mocy formuły Żdanowa, różnice między filozofami przestawały zupełnie istnieć. Byli materialiści i byli idealiści oraz byli tacy, którzy się „wahali" albo okazywali się „niekonsekwentni". Czytając publikacje filozoficzne z tych lat czytelnik odnosi nieodparte wrażenie, że cała filozofia była nieustannym powtarzaniem dwóch twierdzeń: „materia jest pierwotna" i „duch jest pierwotny", przy czym materialiści są postępowi, a idealiści reakcyjni, bo służą reakcyjnym przesądom. Święty Augustyn był idealistą i Bruno Bauer był idealistą, a tym samym czytelnik musiał dochodzić do wniosku, że Augustyn i Bruno Bauer to mniej więcej ta sama filozofia. Trudno wręcz, bez długich cytatów, uprzytomnić ludziom, którzy nie studiowali sowieckiej filozofii tych lat, niewiarygodny prymitywizm tej produkcji. Skądinąd, zgodnie z zaleceniem partii, badania historyczne poszły w ogólności w kąt; książki z zakresu historii filozofii przestały się prawie całkowicie ukazywać, podobnie przekłady klasyków filozofii (wyjątkiem był przekład *Analityk* Arystotelesa oraz poemat Lukrecjusza). Dwie dziedziny historyczne jednak cieszyły się poparciem: historia marksizmu oraz historia filozofii rosyjskiej. Historia marksizmu sprowadzała się do rozwodnionych wykładów czterech klasyków. Co do historii filozofii rosyjskiej, to zadaniem tych badań było wykazywanie jej wyższości nad filozofią zachodnią oraz jej „postępowego wkładu" do nauk filozoficznych (ukazywały się zatem artykuły i broszury ustanawiające wyższość Czernyszewskiego nad Feuerbachem, sławiące dialektykę Hercena, postępową estetykę Radiszczewa, materializm Dobrolubowa itd.).

Ideolgiczna sanacja nie mogła, rzecz jasna, pominąć logiki. Status logiki przez cały czas był w marksizmie-leninizmie chwiejny. Z jednej strony, znane były wszystkie formułki Engelsa i Plechanowa o „sprzecznościach" zawartych we wszelkim ruchu i rozwoju, przy czym wynikało z tych formuł, że zasada sprzeczności – a tym samym logika formalna w ogóle – nie może pretendować do uniwersalnej ważności. Z drugiej strony, nikt z klasyków nie potępił logiki w sposób jednoznaczny, a Lenin zalecił jej wykładanie na niższym poziomie nauczania. Jasne było dla większości filozofów, że „logika dialektyczna" jest

wyższą formą myślenia oraz że logika formalna „nie stosuje się" do zjawisk ruchu. Nie było jednak wyraźne, w jaki sposób i w jakim zakresie owa „ograniczona" logika jest dopuszczalna. Potępiano jednomyślnie, w publikacjach filozoficznych, „formalizm w logice", nikt jednak nie umiał powiedzieć dokładnie, na czym polega różnica między zgubnym „formalizmem logicznym" a dopuszczalną w skromnych granicach „logiką formalną". Pod koniec lat 40-tych logika elementarna była nauczana w wyższych klasach szkół średnich i na wydziałach filozoficznych; ukazało się także kilka podręczników, jeden napisany przez prawnika Strogowicza, drugi przez filozofa Asmusa. Książki te, jeśli pominąć wszystkie ideologiczne wstawki, były wykładami staroświeckimi, nie wykraczającymi prawie poza sylogistykę Arystotelesowską i nie zawierały niczego z nowoczesnej logiki symbolicznej; przypominały gimnazjalne podręczniki z XIX wieku. Jednak książka Asmusa spowodowała gwałtowne ataki: okazało się znowu, że autor nie sprostał wymogom ducha partyjności i że dzieło jego jest apolityczne, formalistyczne i bezideowe (jak twierdzili uczestnicy dyskusji zorganizowanej w Moskwie w 1948 roku z polecenia Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego). Ta gorsząca apolityczność Asmusa polegała w szczególności na tym, że podając przyklady rozumowań sylogistycznych uciekał się on do zupełnie neutralnych zdań, pozbawionych bojowej treści ideologicznej.

Nowoczesna logika była filozofom całkowicie nieznana. Mimo to nie umarła ona całkowicie. Uprawiało ją nieliczne grono matematyków, którzy zajmowali się kwestiami technicznymi i unikali jak ognia wdawania się w filozoficzne dyskusje, gdzie mogła ich spotkać tylko sroga porażka. Dzięki ich staraniom ogłoszono w 1948 roku rosyjskie przeklady dwóch wybitnych książek z zakresu logiki symbolicznej: *Wprowadzenie do logiki matematycznej* Alfreda Tarskiego oraz podręcznik Hilberta i Ackermanna. Publikacje te zostały napiętnowane na łamach „Woprosow Fiłosofii" (przez nieznanych skądinąd autorów) jako dywersja ideologiczna. Pewną poprawę w sytuacji logiki przyniósł artykuł Stalina o językoznawstwie z 1950 roku, na który obrońcy logiki powoływali się, aby zapewnić, że logika, podobnie jak język, „nie jest klasowa", to znaczy, że nie ma osobnej logiki „burżuazyjnej" i „socjalistycznej", lecz jedna, ogólnoludzka. Dyskusje na temat statusu logiki formalnej oraz jej stosunku do logiki dialektycznej toczyły się kilkakrotnie w epoce stalinowskiej i później. Niektórzy dyskutanci utrzymywali, że istnieją dwie logiki – formalna i dialektyczna, stosowalne do różnych okoliczności, przy czym pierwsza stanowi „niższy szczebel poznania"; inni jednak byli zdania, że tylko logika formalna jest logiką w sensie właściwym i że nie popada ona w sprzeczność z dialektyką, która podaje inne, nieformalne reguły postępowania naukowego. W całości ataki na „formalizm" przyczyniły się do obniżenia ogólnego poziomu – i tak marnego – kultury logicznej w Związku Radzieckim.

Ostatnie lata panowania Stalina były w filozofii sowieckiej okresem najgłębszego upadku. Czołową rolę w filozoficznych instytucjach i w piśmiennictwie odgrywali ludzie, którzy zawdzięczali swoje pozycje filozofów serwilizmowi, donosom i w ogólności zasługom partyjnym. Podręczniki materializmu

dialektycznego i historycznego z tych lat są opłakanymi dokumentami ubóstwa intelektualnego. Wśród typowych produktów filozoficznych tego okresu można wspomnieć *Materializm historyczny* redagowany przez F.W. Konstantinowa (1951) lub *Zarys materializmu dialektycznego* M.A. Leonowa (1948) (ten ostatni autor z czasem wypadł całkiem z obiegu, kiedy wyszło na jaw, że w swoim podręczniku przepisał znaczne partie z niepublikowanego rękopisu innego filozofa F.I. Chaschaczicha, który zginął na wojnie). Do ważniejszych „działaczy frontu filozoficznego" tych lat należeli także, oprócz wspomnianych, D. Czesnokow, P. Fiedosejew, M.T. Jowczuk, M.D. Kammari, M.E. Omeljanowski (wyspecjalizowany, obok Maksimowa, w czujności wobec idealizmu w fizyce), P. Judin, M.M. Rozental (dwaj autorzy autorytatywnego *Krótkiego słownika filozoficznego*, który w ciągle zmienianych edycjach ukazywał się wielokrotnie w Rosji), C.A. Stepanjan.

Można bez obawy powiedzieć, że w ciągu całej epoki stalinowskiej nie ukazała się w Związku Radzieckim ani jedna książka filozoficzna, która byłaby warta wzmianki dla niej samej – nie zaś tylko jako objaw ówczesnej kultury umysłowej; nie pojawił się także publicznie ani jeden autor-filozof, którego nazwisko zasługiwałoby na wspomnienie.

Należy dodać, że w latach stalinizmu istniały instytucjonalne mechanizmy, które wyjaławiały produkcję filozoficzną z wszelkich idei oryginalnych i wszelkiej nawet indywidualności stylistycznej. Większość książek przed publikacją była dyskutowana w różnego rodzaju gronach filozofów i było obowiązkiem dyskutantów wykazywać czujność partyjną względem najnieśmielszych choćby prób wykraczania poza obowiązujące katechizmy. W wyniku takich operacji, nieraz wielokrotnie powtarzanych wobec tego samego tekstu, wszystkie książki były bliźniaczo do siebie podobne (wspomniany przypadek Leonowa jest niezwykły z tej racji, iż wydaje się, że w produkcji tych lat ustalenie plagiatu było niepodobieństwem: wszyscy pisali to samo i tym samym stylem).

4. *Dyskusja ekonomiczna*

W tym samym czasie, kiedy Żdanow rozprawiał się z filozofami, nauki ekonomiczne zostały także poddane ideologicznej terapii. Okazją była książka Wargi o zmianach w ekonomice kapitalizmu w wyniku drugiej wojny światowej, ogłoszona w 1946 roku. Eugeniusz W. Warga (1879-1964) był znanym ekonomistą, Węgrem z pochodzenia; mieszkał w Rosji od chwili upadku krótkotrwałej republiki komunistycznej Beli Kuna i stał na czele Instytutu Ekonomiki Światowej, którego zadaniem było badanie ewolucji i przepowiadanie kryzysów w gospodarce kapitalistycznej. W książce swojej Warga starał się rozważyć trwałe przemiany, jakie wojna wprowadziła do kapitalistycznej ekonomiki. Wojna mianowicie zmusiła państwa burżuazyjne do częściowego wprowadzenia gospodarki planowej i niezmiernie rozszerzyła ekonomiczne funkcje państwa, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii. Ponadto kwestia rynków zbytu przestała odgrywać decydującą rolę, a tym sa-

mym walka o rynki zbytu nie będzie już określać głównych tendencji w sytuacji międzynarodowej. Na znaczeniu zyskala natomiast sprawa eksportu kapitału. Należy oczekiwać, że nadprodukcja w gospodarce amerykańskiej połączona z wojennymi zniszczeniami w Europie Zachodniej spowoduje ogólną sytuację kryzysową, którą kapitalizm będzie usilował przezwyciężyć przez wielki eksport kapitałów amerykańskich do Europy. Dyskusje nad książką Wargi odbyły się w maju 1947 roku oraz w październiku 1948 r. Atakowano go (zwłaszcza K.W. Ostrowitianow, czołowy ekonomista epoki stalinowskiej) za to, że wierzy w możliwość planowania w gospodarce kapitalistycznej, że „odrywa" ekonomikę od polityki i nie uwzględnia walki klasowej, że nie dostrzega ogólnego kryzysu kapitalizmu i miast podkreślić panowanie kapitału nad państwem burżuazyjnym wierzy, iż państwo podporządkowało sobie kapitał; oskarżano go także o kosmopolityzm, korzenie się przed nauką zachodnią, reformizm, obiektywizm oraz niedocenianie Lenina. Litania błędów była stereotypowa, jednakże książka Wargi była w rzeczy samej niepomyślna dla Stalinowskiej ideologii: wynikało z niej, że kapitalizm ma coraz więcej, nie zaś coraz mniej środków, aby przeciwdziałać sytuacjom kryzysowym; bylo to najoczywiściej niezgodne z Leninem i niezgodne z generalnym nastawieniem partii, której doktryna od kilkudziesięciu lat zawierala tezę, iż sprzeczności kapitalizmu pogłębiają się z dnia na dzień i że powszechny kryzys jest coraz ostrzejszy. Warga nie złożył samokrytyki po pierwszych dyskusjach, w końcu jednak uczynił to w 1949 roku. Został pozbawiony swoich stanowisk kierowniczych, a redagowane przezeń czasopismo zamknięto. Doczekał się jednak rehabilitacji w czasach postalinowskich i swoje tezy o zmianach w gospodarce kapitalistycznej powtórzył i rozwinął w książce ogloszonej w 1964 roku. Krytykował w niej Stalina i dogmatyczną niezdolność stalinowskich ideologów do uznawania faktów niezgodnych z raz przyjętymi schematami. W rękopisie, który nie został ogłoszony w Rosji, lecz po śmierci Wargi przedostał się na Zachód, Warga poszedl jeszcze dalej w swojej krytyce: stwierdzil tam, że projekt Lenina budowy socjalizmu w Rosji okazał się niewykonalny i że biurokratyzacja sowieckiego systemu byla po części wynikiem jego fałszywych prognoz.

5. *Marksizm-leninizm w fizyce i kosmologii*

Szczególnie jaskrawym przejawem agresywności stalinizmu była ideologiczna inwazja w naukach przyrodniczych. Próby marksistowskiego regulowania treści nauk ominęły tylko matematykę. Poza tym dotknęły one w mniejszym lub większym stopniu wszystkie dziedziny wiedzy: fizykę teoretyczną, kosmologię, chemię, genetykę, medycynę, psychologię, cybernetykę i wszędzie wywarły destrukcyjny swój wpływ. Szczytowym okresem tych presji były lata 1948-1953.

Fizycy w większości nie kwapili się do filozoficznych dyskusji. W pewnych dziedzinach niepodobna było ich jednak uniknąć: zarówno teoria kwantów,

jak teoria względności nie mogły zostać wyłożone w pełni bez ujawnienia pewnych założeń epistemologicznych. Kwestia determinizmu oraz kwestia wpływu zabiegów pomiarowych na obiekty badane miały oczywisty sens filozoficzny i sens ten był widoczny we wszystkich dyskusjach toczonych w tej dziedzinie na całym świecie.

Związek Radziecki był drugim – obok Niemiec Hitlerowskich – krajem, w którym teoria względności była atakowana i niszczona jako niezgodna z państwową ideologią. Ataki te zaczęły się, jak wspomniano, przed drugą wojną światową, lecz w latach powojennych przybrały na sile. W Niemczech głównym dowodem przeciwko teorii względności był niezbity fakt, iż Einstein był Żydem. W Rosji ten argument nie był podnoszony. Główne argumenty krytyków polegały natomiast na tym, że marksizm-leninizm uczy, po pierwsze, że czas, przestrzeń i ruch są obiektywne, po wtóre zaś, że świat jest nieskończony. Już Żdanow w swojej filozoficznej mowie oburzał się na wyznawców Einsteina, którzy głoszą skończoność świata. Filozofowie zaś argumentowali ponadto, że skoro czas jest obiektywny, to również stosunek równoczesności musi być absolutny, nie zaś, jak głosi szczególna teoria względności, zrelatywizowany do układu odniesienia. Również ruch jest obiektywną własnością materii, z czego wynika, że tor poruszającego się ciała nie może być współokreślony przez układ współrzędnych (co godziło, oczywiście, nie tylko w Einsteina, ale także w Galileusza). W ogólności, skoro Einstein odnosi zarówno relacje czasowe, jak ruch, do „obserwatora", czyli do podmiotu, jest on subiektywistą, a więc idealistą. Filozofowie, którzy uczestniczyli w tych dyskusjach (A.A. Maksimow, G.I. Naan, M.E. Omeljanowski i inni) nie ograniczyli swojej krytyki do Einsteina, ale atakowali całą „burżuazyjną naukę", przy czym ulubionymi celami ich krytyki byli Eddington, Jeans, Heisenberg, Schrödinger oraz wszyscy znani metodologowie fizyki. I czyż sam Einstein nie przyznał się, że pierwsze pomysły w zakresie teorii względności przejął od Macha, którego klechowską filozofię obalił druzgocąco Lenin?

W całej tej krytyce (gdzie kwestie ogólnej teorii względności i homogeniczności przestrzeni także były poruszane, lecz tylko ubocznie) nie chodziło jednak o sprzeczność między samą treścią teorii względności a marksizmem-leninizmem. Ten ostatni, w swoich partiach dotyczących czasu, przestrzeni i ruchu, nie był na tyle określony, aby nie można było, bez szczególnych logicznych trudności, uzgodnić go z Einsteinowską fizyką albo zapewniać, że fizyka ta właśnie przynosi potwierdzenie materializmu dialektycznego. Tak próbowali argumentować ci fizycy, którzy bronili teorii względności przed atakami filozofów (w szczególności W.A. Fock, wybitny fizyk teoretyczny, który zresztą sam przedstawiał argumenty na rzecz ograniczonej ważności teorii Einsteina, lecz argumenty naukowe). Kampania przeciw Einsteinowi – jak zresztą przeciw większości ważniejszych osiągnięć nowoczesnej nauki – miała dwa korzenie. Po pierwsze, przeciwstawienie „burżuazyjny-socjalistyczny" było praktycznie tym samym, co przeciwstawienie „zachodni-sowiecki". Doktryna państwowa stalinizmu po prostu włączała sowiecki szowinizm i systematycznie żądała odrzucania wszystkich ważnych osiągnięć, które miałyby zrodzić się w

kulturze „burżuazyjnej", a w szczególności po 1917 roku, kiedy to tylko jeden kraj na świecie był źródłem postępu, zaś kapitalizm rozkładał się i gnił. Obok sowieckiego szowinizmu działał jednak drugi motyw: w symplicystycznym marksizmie-leninizmie było wiele składników, które należały po prostu do potocznych, zdroworozsądkowych poglądów ludzi niewykształconych; do takich elementów zdrowego rozsądku odwoływał się głównie Lenin w swoim ataku na empiriokrytycyzm. Teoria względności była istotnie, do pewnego stopnia, gwałtem na zdrowym rozsądku: zarówno absolutny charakter równoczesności, jak absolutny charakter długości i ruchu, jak wreszcie jednorodność przestrzeni należą do potocznych wyobrażeń życia codziennego i teoria względności naruszała te nawyki tak samo, jak naruszało je twierdzenie – najoczywiściej sprzeczne z codzienną percepcją – że ziemia obraca się wokół słońca. Krytycy Einsteina byli więc rzecznikami nie tylko sowieckiego szowinizmu, ale także zwykłego, zdroworozsądkowego konserwatyzmu, który opiera się teoriom niezgodnym z bezpośrednimi spostrzeżeniami.

Walka z „idealizmem w fizyce" toczyła się także na terenie teorii kwantów i podobnie była motywowana. Interpretacja epistemologiczna mechaniki kwantowej, uznana w szkole kopenhaskiej, miała zwolenników wśród fizyków sowieckich. Pierwszym bodźcem do dyskusji był wspomniany już artykuł M.A. Markowa z 1947 roku. Markow podzielał interpretacje Bohra i Heisenberga w dwóch podstawowych punktach, które były filozoficznie ważne i stanowiły kamień obrazy dla marksistowsko-leninowskich filozofów. Po pierwsze, skoro jednoczesny pomiar położenia i pędu mikrocząsteczek jest niemożliwy, to nie ma sensu powiedzenie, iż cząstka *ma* określone wartości pod oboma względami, lecz tylko technika obserwacyjna nie pozwala tych wartości łącznie ustalić. Było to stanowisko zgodne z ogólnym empirystycznym nastawieniem wielu fizyków: rzeczywiste są te własności obiektów, które są empirycznie wykrywalne; powiedzenie, że pewna własność przysługuje obiektowi, lecz jest zasadniczo niestwierdzalna, jest bądź sprzeczne wewnętrznie bądź niesensowne. Należy zatem uznać, że cząstka nie ma jednocześnie określonego pędu i położenia i że jedna lub druga wartość jest jej przypisywana w procesie pomiarowym. Drugim punktem niezgody była sama możliwość dosłownego opisu zachowania się mikroobiektów, które mają własności inne niż makroobiekty, a wobec tego nie mogą być charakteryzowane w sposób dosłowny w języku wykształconym dla opisu tych ostatnich. Jakoż, wedle Markowa, teorie opisujące zjawiska mikrofizyczne są nieuchronnie przekładem na język makrofizyczny; stąd rzeczywistość mikrofizyczna, jaką znamy i o jakiej z sensem możemy mówić, jest współtworzona przez procedury pomiarowe i przez język służący do ich opisu. Wynikało stąd, że nie można mówić o teoriach fizycznych jako kopii świata opisywanego i wynikało także (choć Markow tymi słowy tego nie wypowiadał), że samo pojęcie rzeczywistości, przynajmniej w zakresie fizyki mikroobiektów, jest nieodzownie zrelatywizowane do czynności poznawczych – co było najoczywiściej niezgodne z Leninowską teorią odbicia. Toteż Markow został napiętnowany jako idealista, agnostyk oraz zwolennik Plechanowowskiej teorii „hieroglifów" (obalonej

przez Lenina); nowa redakcja „Woprosow Fiłosofii" stanowczo potępiła jego błędy.

Należy podkreślić, że w odróżnieniu od teorii względności, mechanika kwantowa istotnie była trudna do pogodzenia z materializmem i determinizmem w rozumieniu marksizmu-leninizmu. Jeśli jest nonsensem powiedzenie, że cząstki mają pewne niewykrywalne parametry fizyczne, określające ich stan, doktryna determinizmu wydaje się nie do utrzymania; jeśli sama obecność pewnych własności fizycznych nieuchronnie zakłada obecność przyrządów pomiarowych użytych przy ich wykrywaniu, samo pojęcie „obiektywności" świata, który fizyka bada, nie daje się sensownie stosować. Problemy te nie są bynajmniej urojone; były one i są dyskutowane przez fizyków całkiem niezależnie od marksizmu-leninizmu. Również w Związku Radzieckim toczyły się w tej sprawie dyskusje wśród fizyków (w szczególności D.I. Błochincew i W.A. Fock), którzy operowali racjonalnymi argumentami i dyskusje te przeciągnęły się poza epokę stalinowską. W latach 60-tych, kiedy partyjni ideologowie utracili znaczną część swych wpływów w ustalaniu „poprawności" teorii fizycznych, wyszło na jaw, że większość fizyków sowieckich stoi na stanowisku indeterministycznym, również Błochincew, który uprzednio obstawał przy teorii parametrów utajonych.

W ogólności tak zwane dyskusje na temat filozoficznych aspektów fizyki lub innych nauk w czasach stalinowskich były destrukcyjne nie z tej racji, iż problemy w nich podnoszone były z konieczności urojone. Antynaukowy i niszczycielski charakter tych wydarzeń pochodził stąd, że w sporach, w których najczęściej po jednej stronie stali uczeni, po drugiej zaś – partyjni ideologowie, ci ostatni mieli z góry zapewnione zwycięstwo na zasadzie przewagi policyjnej i politycznej. Oskarżenia pod adresem teorii niezgodnych lub podejrzanych o niezgodność z marksizmem-leninizmem przybierały nieraz postać, w której mogły się stać (i czasem stawały się faktycznie) oskarżeniami z kodeksu karnego. Ideologowie partyjni byli w ogromnej większości nieukami, wyspecjalizowanymi w wyszukiwaniu u przeciwnika zdań niezgodnych z Leninem lub Stalinem i na tym najczęściej wyczerpywały się ich argumenty. Uczeni, którzy nie uważali, by Lenin był największym autorytetem w fizyce i wszelkich innych naukach, byli „demaskowani" na łamach popularnej prasy jako wrogowie państwa, narodu i partii. „Dyskusje" przeobrażały się często w policyjną nagonkę, a żadne argumenty racjonalne nie odgrywały roli w ostatecznych wynikach i potępieniach. Prawie wszystkie dziedziny nowoczesnej nauki zostały poddane takiej obróbce, w której władze partyjne z reguły popierały hałaśliwych nieuków przeciwko uczonym. Jeśli słowo „reakcyjny" ma jakiś sens, to trudno zaiste wyobrazić sobie bardziej reakcyjne zjawisko w kulturze aniżeli marksizm-leninizm stalinowskiej epoki; dławił on przemocą wszystko, co nowe i twórcze zarówno w nauce, jak we wszystkich bez wyjątku dziedzinach kultury.

Nawet chemia nie została oszczędzona. Lata 1949-52 były świadkami ataków (m.in. na łamach pism filozoficznych, ale także w „Prawdzie") przeciwko chemii strukturalnej i tak zwanej teorii rezonansu, zbudowanej w latach

30-tych przez Paulinga i Whelanda, a uznanej przez część sowieckich chemików. Teoria ta atakowana była jako idealistyczna, machistowska, mechanistyczna, reakcyjna itd.

Jeszcze bardziej czułe ideologicznie tematy wystąpiły w dyskusjach nad filozoficznymi stronami współczesnych teorii kosmologicznych i kosmogonicznych, przy czym wyszło na jaw, że wszystkie istniejące rozwiązania podstawowych kwestii są z różnych powodów niewygodne dla marksizmu-leninizmu. Różne modele rozszerzającego się wszechświata były trudne do przyjęcia z tej racji, iż nieuchronnie prowadziły do pytania: „jak to się zaczęło?" i sugerowały początek czasowy znanego nam wszechświata, a także jego skończoność. W ten sposób jednakże teoria ekspansji dostarczała argumentów rzecznikom kreacjonizmu (i faktycznie była tak interpretowana przez wielu autorów zachodnich), a nic gorszego dla marksizmu-leninizmu nie można było sobie wyobrazić. Teoria, która w uzupełnieniu do poprzedniej wysuwała przypuszczenie, że zagęszczenie materii we wszechświecie, mimo jego rozszerzania się, jest stałe, gdyż zachodzi proces nieustannego powstawania nowych materialnych cząstek, zakładała ciągły proces tworzenia *ex nihilo*, a i to sprzeciwiało się dialektyce natury. Toteż astronomowie i fizycy zachodni, którzy wysuwali argumenty na rzecz którejkolwiek z tych dwóch hipotez, byli automatycznie kwalifikowani jako religianci. Z drugiej strony alternatywna teoria pulsującego wszechświata, wedle której zachodzą w dziejach kosmosu kolejne fazy ekspansji i kontrakcji, nie nasuwała kłopotliwych sugestii w sprawie początku czasowego, lecz sprzeciwiała się doktrynie jednokierunkowej ewolucji materii. Tymczasem taka właśnie doktryna była składnikiem marksizmu-leninizmu. Wszechświat „pulsujący" byłby wszakże wszechświatem „cyklicznym", nie zaś „rozwijającym się" i „postępującym", jak odeń wymagało „drugie prawo dialektyki". Słowem, sytuacja była kłopotliwa: dialektyczna zasada jednokierunkowej ewolucji prowadziła, jak się zdawało, do idei stworzenia świata; teoria przeciwna była niezgodna z zasadą „wiecznego rozwoju". W dyskusjach kosmologicznych uczestniczyli astronomowie i astrofizycy (W.A. Ambarcumian, O.J. Schmidt), którzy operowali argumentacją naukową i następnie przekonywali, że wyniki ich zbiegają się z wymogami diamatu, oraz, z drugiej strony, filozofowie, którzy osądzali ostateczne wyniki w świetle ideologicznej prawowierności. Że świat jest nieskończony przestrzennie i czasowo, a także, że musi się nieustannie „rozwijać", były to filozoficzne dogmaty, od których marksizm-leninizm w żadnym razie nie mógł odstąpić. We wszystkich dziedzinach, filozofowie sowieccy, działający pod ochroną partii, występowali jako żandarmi w stosunku do uczonych i wyrządzili ogromne szkody nauce sowieckiej.

6. *Marksistowsko-leninowska genetyka*

Spór o genetykę zyskał sobie na świecie największy rozgłos ze wszystkich batalii, jakie marksizm-leninizm toczył z nowoczesną nauką. Istotnie, zarówno

sposób, w jaki oficjalna doktryna państwowa rozstrzygnęła problemy dziedziczności, jak też ostateczne wyniki „dyskusji" i rozmiary destrukcyjnej działalności marksizmu stalinowskiego są w tym przypadku szczególnie jaskrawe. Rozwój badań w zakresie fizyki relatywistycznej i mechaniki kwantowej został z pewnością zahamowany przez strażników ideologii, jednakże wyniki debat i nawet potępień nie doprowadziły w tych dziedzinach do całkowitego zniszczenia i do oficjalnego i jednoznacznego zakazu kwestionowanych teorii. Inaczej w przypadku genetyki.

Była już mowa o wczesnej fazie działalności Łysenki. *Climax* całej afery miał miejsce w sierpniu 1948 roku. Wtedy to odbyła się w Moskwie, w Leninowskiej Akademii Nauk Rolniczych, sławna dyskusja, na której „mendeliści-morganiści-weissmaniści" zostali ostatecznie potępieni, a stanowisko Łysenki oficjalnie zaaprobowane przez Komitet Centralny partii, jak tenże Łysenko doniósł zebranym. Doktryna jego – jedynie zgodna z marksizmem-leninizmem, jak partia stwierdziła – głosiła, że dziedziczność jest „ostatecznie" określona przez warunki środowiskowe, czyli że w określonych warunkach cechy nabyte przez indywidualne organizmy w toku ich życia mogą być dziedziczone przez potomstwo. Nie ma żadnych genów, nie ma „niezmiennej substancji dziedziczności", nie ma „sztywnych i niezmiennych gatunków", a nauka (w szczególności nauka sowiecka) może bez żadnych zasadniczych ograniczeń przekształcać gatunki i tworzyć nowe. Dziedziczność, wedle Łysenki, nie jest czym innym, jak własnością organizmu polegającą na tym, iż potrzebuje on określonych warunków dla życia i że reaguje w określony sposób na otoczenie. Organizmy przyswajają sobie, w toku indywidualnego życia, warunki środowiskowe i czynią z nich swoje własne cechy, które mogą być przekazywane potomstwu (to zaś z kolei może te cechy stracić lub nabyć nowe, dziedziczne, zależnie do zewnętrznych warunków). Przeciwnicy postępowej nauki, którzy wierzą w nieśmiertelną substancję dziedziczną, twierdzą przy tym, wbrew marksizmowi, że zjawiska mutacji poddane są niekontrolowanym przypadkom; tymczasem, jak Łysenko na sesji podkreślił, „nauka jest wrogiem przypadku" i musi zakładać, że wszystkie procesy podlegają prawidłowościom, a wobec tego mogą być sterowane przez ludzką interwencję. Organizmy stanowią „jedność z otoczeniem", stąd też nie może być zasadniczych granic we wpływaniu na organizmy za pośrednictwem otoczenia.

Łysenko przedstawiał swoją teorię, po pierwsze, jako rozwinięcie idei i doświadczeń rosyjskiego agronoma Miczurina (1855-1935), po wtóre zaś jako „twórczy darwinizm". Darwin błądził wprawdzie o tyle, że nie uznawał „skoków jakościowych" w przyrodzie oraz wprowadził walkę wewnątrzgatunkową jako najistotniejszy czynnik ewolucji (eliminacja gorzej przystosowanych osobników), jednakże wyjaśniał on ewolucję w sposób czysto przyczynowy, nie uciekając się do celowościowych intepretacji oraz wykazał „postępujący" charakter procesów ewolucyjnych.

Co do empirycznej podstawy wywodów Łysenki, biologowie nie mają żadnych wątpliwości, iż jego doświadczenia były bezwartościowe naukowo i bądź wadliwie przeprowadzone, bądź też interpretowane w sposób zupełnie dowol-

ny. Okoliczności te nie miały, oczywiście, najmniejszego znaczenia dla przebiegu sporu. Z „dyskusji" 1948 roku Łysenko wyłonił się jako niekwestionowany wódz sowieckich nauk biologicznych; nieliczni zwolennicy idealistycznej, mistycznej, scholastycznej, metafizycznej, burżuazyjnej genetyki formalnej zostali bezapelacyjnie potępieni. Wszystkie instytucje naukowe, czasopisma i wydawnictwa w zakresie biologii zostały poddane kontroli Łysenki i jego pomocników, przez długie lata nie było mowy o tym, aby jakikolwiek obrońca chromozomowej teorii dziedziczności (tj. faszysta, rasista, metafizyk etc.) mógł wystąpić publicznie. „Twórcza Miczurinowska biologia" zyskała sobie absolutny monopol. Powódź propagandowej literatury wysławiającej Łysenkę i smagającej złowrogie knowania mendelistów-morganistów zalała całą prasę sowiecką. Nieskończone sesje i zebrania sławiły wspaniały tryumf sowieckiej nauki. Filozofowie, rzecz jasna, natychmiast włączyli się do akcji, organizując własne sesje, podejmując rezolucje przeciw burżuazyjnej genetyce i pisząc mnóstwo artykułów uświęcających zwycięstwo postępu nad reakcją. Pisma humorystyczne piętnowały zwolenników idealistycznej genetyki. Ułożono także piosenkę ku czci Łysenki; piosenka ta między innymi głosiła: „on (tj. Łysenko) Miczurinskoj dorogoj twierdoj postupiu idiot, mendelistam-morganistam nas duraczit' nie daiot (on kroczy stanowczo drogą Miczurinowską i nie pozwala ogłupiać nas mendelistom-morganistom).

Po 1948 roku kariera Łysenki trwała jeszcze lat kilka. Tymczasem zaczęto pod jego kierownictwem i wedle jego poleceń sadzić na niektórych obszarach stepowych Rosji leśne pasy ochronne, które miały chronić glebę przed erozją. Całe to przedsięwzięcie okazało się jednak zupełnym fiaskiem. Po śmierci Stalina, w atmosferze względnego rozluźnienia ideologicznego, presja uczonych doprowadziła w końcu, w 1956 roku, do usunięcia Łysenki ze stanowiska przewodniczącego Akademii Nauk Rolniczych. Po kilku latach wrócił on jednak na swoje pozycje dzięki opiece Chruszczowa, aby po następnych kilku latach zniknąć ze sceny sowieckiej ku powszechnej uldze. Straty, które w wyniku tych „dyskusji" poniosła nauka sowiecka, są wręcz nieobliczalne.



Afera Łysenki ujawniła znaczny stopień przypadkowości w historii zmagań ustroju z kulturą. W istocie, łatwo zauważyć, że w kwestiach kosmogonicznych sprawy ideologiczne były zaangażowane w sposób o wiele bardziej oczywisty aniżeli w kwestii dziedziczenia cech nabytych. Jest łatwo pokazać, że teoria początku czasowego wszechświata z trudem daje się pogodzić z materializmem dialektycznym. Nie jest to natomiast wcale oczywiste w przypadku chromozomowej teorii dziedziczności i można sobie doskonale wyobrazić marksizm-leninizm, który tryumfalnie ogłasza, że teoria ta znakomicie potwierdza nieśmiertelne idee Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina. Jednakże walka ideologiczna była najbardziej drastyczna właśnie w genetyce i tam również interwencje partii przybrały postać najbrutalniejszą, podczas gdy w dziedzinie kosmogonii procesy te były łagodniejsze. Trudno w tych faktach doszukiwać się

jakiejś wyraźnej logiki partyjnego działania: wiele zależało od okoliczności przypadkowych, od osób, które kierowały akcją, od zainteresowania Stalina daną kwestią itd.

Mimo to, jeśli ogarniamy panoramicznym rzutem oka dzieje tych lat, pewna hierarchia w stopniu nacisków ideologicznych na naukę wyłania się z całości obrazu. Z grubsza mówiąc, odpowiada ona hierarchii nauk Comte'a i Engelsa. Naciski te były praktycznie nieobecne w matematyce, dość silne w kosmologii i fizyce, jeszcze potężniejsze w naukach biologicznych i absolutnie wszechwładne w naukach społecznych i humanistycznych. Był to również w przybliżeniu, porządek chronologiczny: nauki społeczne zostały poddane kontroli od samego początku, podczas gdy biologia i fizyka – dopiero w ostatniej fazie stalinizmu. Fizyka uwolniła się od tych nacisków najwcześniej w postalinowskiej epoce, biologia z pewnym opóźnieniem; nauki humanistyczne uwolniły się tylko w niewielkim stopniu.

Czynnik przypadkowości w ideologicznym nadzorze nad nauką widoczny jest także w przypadku psychologii i fizjologii wyższych czynności nerwowych. Przypadek polegał na tym, że w Rosji, nie zaś gdzie indziej, stworzył swoją teorię Iwan P. Pawłow, którego zasługi naukowe są powszechnie na świecie uznane. Pawłow miał znaczne grono uczniów, którzy kontynuowali jego doświadczenia i rozwijali jego teorie zupełnie niezależnie od ideologicznych nacisków. Charakterystyczne dla Związku Radzieckiego było tylko przeobrażenie tej teorii w obowiązujący dogmat, w rodzaj oficjalnej sowieckiej doktryny, od której odchylić się nie było wolno psychologom i fizjologom. Można bez obawy przypuścić, że gdyby dzieło naukowe Pawłowa powstało w Anglii lub w Ameryce, byłoby ono surowo napiętnowane przez filozofów sowieckich jako mechanistyczne (Pawłow wszakże dążył do objaśnienia funkcji psychicznych prawami odruchowości warunkowej, niechybnie tedy, gdyby nie był Rosjaninem, spotkałby się z zarzutem, że chce „sprowadzić" ludzką psychikę do niższych form czynności nerwowych, że nie uwzględnia „jakościowej różnicy" między psychiką ludzką i zwierzęcą itd.). Dzięki temu, że w Rosji marksizm-leninizm w zakresie neurofizjologii został zidentyfikowany z teorią Pawłowa, wyniki ideologicznej inwazji w ten obszar wiedzy były mniej niszczące niż gdzie indziej; mimo to samo utrwalenie pewnej teorii jako państwowo-partyjnego dogmatu, nawet jeśli teoria ta wyrosła z poważnych doświadczeń naukowych, musiało w sposób naturalny przyczynić się do zahamowania rozwoju naukowego.

Szczególnie zdumiewającym przykładem praktycznej przeciwskuteczności sowieckiej ideologii z punktu widzenia interesów państwa były ataki na cybernetykę, to jest ogólną teorię sterowania procesami dynamicznymi. Osobliwość tych ataków polega na tym, że badania cybernetyczne przyczyniły się wydatnie do rozwoju automatyki we wszystkich dziedzinach techniki, w szczególności również w technikach militarnych, i że ideologom sowieckim, walczącym o czystość marksizmu-leninizmu udało się powstrzymać na czas jakiś postęp automatyki w ich kraju (nie mówiąc już o planowaniu ekonomicznym i innych dziedzinach). W latach 1952-53 zaczęła się w Związku Radzieckim

kampania przeciwko „pseudonauce" cybernetycznej propagowanej przez imperialistów. Istniały istotnie realne problemy filozoficzne czy półfilozoficzne, które w związku z rozwojem cybernetyki się wyłoniły (czy i do jakiego stopnia życie społeczne ludzi może być opisane w kategoriach cybernetyki? w jakim sensie czynności psychiczne są redukowalne do schematów cybernetycznych, albo, odwracając, w jakim sensie można pewne czynności sztucznych mechanizmów identyfikować z myśleniem ludzkim? itd.). Jednakże rzeczywiste ideologiczne niebezpieczeństwo cybernetyki dla sowieckiej doktryny polegało na tym, że chodziło tu o pewną bardzo ogólną teorię, stworzoną w świecie zachodnim, a pretendującą, słusznie czy niesłusznie, do roli *mathesis universalis*, najbardziej zgeneralizowanego sposobu ujęcia zjawisk dynamicznych; lecz do tej roli pretendował także marksizm-leninizm. Wedle wiadomości nieoficjalnych ze Związku Radzieckiego (nie potwierdzonych jednak żadnymi publicznie dostępnymi materiałami, rzecz jasna), kres atakom na cybernetykę położyli w końcu wojskowi, którzy zdawali sobie sprawę z praktycznej wagi problemów i którzy mieli dość wpływów, aby ukrócić obskuranckie ataki filozofów szkodliwe dla fundamentalnych interesów państwa.

8. *Stalin o językoznawstwie*

W szczytowym momencie naprężenia międzynarodowego, na samym początku wojny w Korei, Stalin dodał do swoich tytułów największego filozofa, uczonego, stratega, przywódcy postępowej ludzkości itd. także tytuł największego językoznawcy świata (językoznawcze jego przygotowanie polegało na tym, że znał on, oprócz rosyjskiego, także ojczysty gruziński; o ile wiadomo, żadnego innego języka nie znał). W maju 1950 r. „Prawda" ogłosiła dyskusję na temat teoretycznych poblemów językoznawstwa i w szczególności teorii Marra. Nikołaj J. Marr (1864-1934) był znawcą języków kaukaskich; w ostatnim okresie życia usiłował stworzyć lingwistykę marksistowską i uchodził w Związku Radzieckim za czołowy autorytet w tej dziedzinie; lingwiści, którzy nie chcieli uznać jego fantazji, byli szykanowani i prześladowani. Marr twierdził, że język jest formą „ideologii", a jako taki należy do „nadbudowy" i ma charakter klasowy. Zmiany w ewolucji języka następują przez „skoki jakościowe" odpowiadające jakościowym zmianom formacji społecznych. Zanim ludzkość wypracowała język mówiony, posługiwała się ona językiem gestów – ta forma odpowiadała prymitywnemu społeczeństwu bezklasowemu. Język mówiony jest cechą społeczeństw podzielonych na klasy, a w przyszłości, w bezklasowej wspólnocie, język ten w ogóle zaniknie na rzecz ogólnoludzkiego języka myślowego, o którym wszakże Marr niewiele umiał powiedzieć. Cała ta teoria miała cechy paranoicznego urojenia i fakt, że panowała ona przez lata w Związku Radzieckim jako lingwistyka *par excellence*, jako jedyna „postępowa" teoria językoznawcza, jest wymownym świadectwem sytuacji kulturalnej w tym kraju.

Stalin zabrał głos w dyskusji artykułem, ogłoszonym w „Prawdzie" 29 czerwca i uzupełnionym czterema wyjaśnieniami w odpowiedzi na listy czytelników.

Jego stwierdzenia zawierały stanowcze potępienie teorii Marra. Język, oznajmił Stalin, nie należy do nadbudowy i nie ma charakteru ideologicznego. Nie należy także do bazy, ale jest bezpośrednio „związany" z siłami wytwórczymi. Jest on własnością całego społeczeństwa, nie zaś określonych klas; klasowo określone wyrażenia stanowią tylko znikomy ułamek zasobów słownych. Nie jest też prawdą, by język zmieniał się w drodze „skoków jakościowych" czy „wybuchów"; zmienia się stopniowo, przez obumieranie pewnych składników i powstawanie nowych. Kiedy dwa języki konkurują ze sobą, rezultatem nie jest nowy język, powstały ze zmieszania obu, ale zwycięstwo jednego z rywali. Co się tyczy teorii przyszłego „obumierania" języka na rzecz „myślenia", to teoria Marra jest z gruntu błędna: myślenie ludzkie jest związane z językiem i nie może się bez niego obejść. Ludzie myślą za pomocą słów. Przy sposobności Stalin powtórzył marksistowską teorię bazy i nadbudowy, wyraźnie stwierdzając, po pierwsze, że siły wytwórcze nie są składnikiem bazy, gdyż baza to stosunki produkcyjne, po wtóre zaś, że nadbudowa „służy" bazie i jest jej narzędziem. Ponadto potępił on surowo monopol, jaki szkoła Marra zapewniła sobie w Związku Radzieckim, system tępienia swobodnej dyskusji i niedopuszczanie do krytyki. W takim „arakczejewowskim reżymie", oświadczył, nauka nie może się rozwijać.

Że język nie należy do nadbudowy i nie jest klasowy oznaczało to, po prostu, że francuscy kapitaliści mówią po francusku, a francuscy robotnicy także po francusku, nie zaś w innym języku oraz, że Rosjanie przed 1917 rokiem mówili po rosyjsku, a po 1917 roku także po rosyjsku, nie zaś w innej mowie. Odkrycie to powitane zostało natychmiast jako historyczny przełom w dziejach językoznawstwa i innych nauk. Istna lawina sesji naukowych i rozpraw sławiących nowe genialne dzieło przewaliła się przez kraj. W sumie jednak, chociaż uwagi Stalina na temat języka były po prostu zdroworozsądkowymi prawdami, artykuł jego miał pewne pozytywne znaczenie, o ile usunął z językoznawstwa absurdalne dogmaty Marra. Miał on też pewien korzystny wpływ na sytuację logiki formalnej oraz semantyki: obrońcy tych nauk mogli powoływać się na to, że również one nie należą do nadbudowy, a ich uprawianie nie jest koniecznie dywersją wroga klasowego. Co się tyczy spostrzeżeń Stalina na temat „służebnej funkcji" nadbudowy w stosunku do bazy, to były one powtórzeniem obowiązującej doktryny: potwierdzały znaną już wszystkim regułę, że w krajach socjalistycznych kultura jest na służbie „zadań politycznych" i nie śmie rościć sobie pretensji do samodzielności. Zbyteczne dodawać, że wezwania Stalina do swobodnej dyskusji i krytyki nie miały najmniejszego wpływu w innych dziedzinach kultury: w językoznawstwie wyznawcy Marra zostali odsunięci (chociaż nie wiadomo o tym, by podlegali represjom policyjnym), gdzie indziej zaś zostało po staremu.

9. *Stalin o ekonomii sowieckiej*

Ostatnie dzieło teoretyczne Stalina ukazało się we wrześniu 1952 roku w piśmie partyjnym „Bolszewik". Był to artykuł pod tytułem *Ekonomiczne pro-*

blemy socjalizmu w ZSRR. Miał on być teoretyczną podstawą zbliżającego się XIX Zjazdu partii. Najważniejsza teoretyczna teza artykułu polegała na tym, że w socjalizmie także działają „obiektywne prawa" ekonomiczne – prawa, które należy wykorzystywać w planowaniu, lecz których dowolnie unieważnić niepodobna. W szczególności działa w socjalizmie prawo wartości, co prawdopodobnie oznaczać miało tyle, że w Związku Radzieckim używane są pieniądze i że należy gospodarować z uwzględnieniem opłacalności oraz obliczać dochody i wydatki. Zasada „obiektywności praw ekonomicznych socjalizmu" zawierała *implicite* potępienie Nikołaja Wozniesenskiego; Wozniesenski już przed wojną został kierownikiem Gospłanu, a następnie wicepremierem i członkiem Biura Politycznego. Został uśmiercony jako zdrajca w 1950 roku, a jego książka o gospodarce sowieckiej w latach wojny z Niemcami wycofana z obiegu; w tej właśnie książce idea obiektywnych praw gospodarki socjalistycznej była pośrednio zanegowana na rzecz twierdzenia, iż wszystkie procesy ekonomiczne są w socjalizmie podporządkowane planującej sile państwa. Stalin, broniąc obiektywnego działania prawa wartości w Związku Radzieckim, zapewnił jednakże czytelników, że w odróżnieniu od kapitalizmu, w którym działa zasada maksymalnego zysku, gospodarka socjalistyczna rządzona jest prawem maksymalnego zaspokojenia potrzeb ludności. Nie było jasne, w jaki sposób dobroczynność gospodarki socjalistycznej ma być „obiektywnym prawem" niezależnym od woli organów planowania państwowego i w szczególności, w jaki sposób „prawo" to funkcjonuje jednocześnie z „prawem wartości". Stalin, oprócz tych wyjaśnień, zarysował też w swoim artykule program przechodzenia Związku Radzieckiego do fazy komunistycznej: przejście to wymaga mianowicie zniesienia przeciwieństwa między miastem a wsią, między pracą fizyczną i umysłową, podniesienia własności kołchozowej do poziomu własności ogólnonarodowej (czyli, praktycznie, przekształcenia kołchozów w sowchozy), a także wzrostu produkcji oraz ogólnego poziomu kulturalnego.

Rozważania o komunistycznym społeczeństwie doskonałości były powtórzeniem tradycyjnych w marksizmie motywów. Co do uwag w sprawie „obiektywnych praw eknomicznych", to zapewne jedyny sens praktyczny, jaki można z nich było wyłowić, polegał na ogólnym zaleceniu, aby kierownicy gospodarki państwowej, zajmując się „maksymalnym zaspokojeniem potrzeb" ludności sowieckiej, nie zapominali przy tym o rozrachunku gospodarczym.

10. Ogólne cechy kultury stalinowskiej ostatniego okresu

Osobliwości kulturalnego życia Rosji sowieckiej w omawianym okresie nie były dowolnym wymysłem Stalina. Jeśliby się chciało jednym słowem je nazwać, najstosowniej byłoby powiedzieć, że była to niemal doskonała *kultura parweniuszy*, odzwierciedlająca w sposób charakterystyczny, we wszystkich swoich składnikach, mentalność, gusty i wierzenia parweniusza u władzy. Cechy te wcielał Stalin w wybitnym stopniu, jednakże były to cechy całej warstwy rządzącej, która, choć sprowadzona za jego czasów także do statusu

niewolniczego, dawała mu poparcie i ostatecznie utrzymywała na szczytach władzy.

Sowiecki aparat władzy, po kolejnych czystkach, po wytępieniu starej gwardii bolszewickiej i unicestwieniu inteligencji dawnego pokolenia, składał się z ludzi werbowanych głównie z klasy robotniczej i chłopstwa, bardzo licho wykształconych, pozbawionych zaplecza kulturalnego, opanowanych żądzą przywilejów, zawiścią i nienawiścią do autentycznej inteligencji „rodowej". Typową cechą parweniusza jest nieustanna chęć „pokazywania się", stąd też kultura parweniuszy ma wybitne cechy „fasadowe". Parweniusz u władzy nie uspokoi się, dopóki istnieją obok niego ludzie reprezentujący niedostępną mu i stąd znienawidzoną kulturę umysłową dawnych klas uprzywilejowanych; kultura ta napiętnowana więc zostaje jako burżuazyjna lub arystokratyczna z natury. Parweniusz jest nacjonalistą żywiołowym, to znaczy bezustannie przekonuje siebie, że naród lub środowisko, z którego wyrósł, są zasadniczo wyższe i lepsze niż wszystko inne; jego język wydaje mu się językiem *par excellence*, ponieważ innych z reguły nie zna; swoje ubogie zasoby kulturalne chce przedstawić sobie i innym jako najdoskonalsze w świecie. Wszystko, co pachnie awangardą, eksperymentem kulturalnym, twórczością, jest mu nienawistne. Parweniusz trzyma się kilku prawd zdrowego rozsądku i wpada we wściekłość, gdy prawdy te są przez kogokolwiek podważane.

Te cechy mentalności parweniuszowskiej określiły wszystkie swoiste rysy kultury stalinowskiej; nacjonalizm, socrealistyczną estetykę, a także system władzy. Parweniusz przechowuje zarazem chłopski kult dla władzy i nienasycone pragnienie uczestniczenia w niej; wyniesiony na jakikolwiek szczebel w rządzeniu, korzy się przęz zwierzchnikami i pomiata podwładnymi, na których wolno mu wyżywać się w żądzy panowania. Stalin był bogiem rosyjskich parweniuszy, wcieleniem ich marzeń o potędze. Państwo parweniuszy musi mieć hierarchię i uwielbianego zwierzchnika, którego uwielbia się również, gdy biczuje swoich podwładnych.

Nacjonalizm stalinowskiej kultury wzrastał, jak była o tym mowa, stopniowo w latach przedwojennych, a po wygranej wojnie przybrał gigantyczne rozmiary. W 1949 roku zaczęła się na łamach prasy sowieckiej kampania przeciw tak zwanemu kosmopolityzmowi. Nie było jasno powiedziane, jak należy „kosmopolitę" zdefiniować, oprócz wiadomości, że jest on wrogiem patriotyzmu i uwielbia Zachód. Jęły się jednak ukazywać coraz częściej artykuły sugerujące najwyraźniej, że kosmopolita to z grubsza tyle, co Żyd. Charakterystyczne potępienia kosmopolitów były pospolicie zaopatrzone w wyjaśnienia co do nazwisk poprzednio noszonych przez ofiary, jeśli nazwiska te brzmiały z żydowska. Tak zwany patriotyzm sowiecki – nieodróżnialny od rosyjskiego szowinizmu – przybrał postać urzędowego obłędu. Propaganda bez przerwy głosiła, że wszystkie ważniejsze wynalazki w dziejach techniki były dziełem Rosjan, a wszelkie wspomnienie o innych było piętnowane jako przejaw „kosmopolityzmu" i korzenia się przed Zachodem. *Wielka Encyklopedia Radziecka*, wydawana od końca 1949 roku jest bezprzykładnym monumentem tej półhumorystycznej i półmakabrycznej megalomanii. Hasło „Automobil", na

przykład, zaczyna się tam, w części historycznej, od stwierdzenia: „W latach 1751-52 chłop z guberni Niżeniegorodzkiej, Leontij Szamszugienkow (zob.) zbudował samojeżdżący pojazd, który był wprawiany w ruch siłą dwóch ludzi". „Burżuazyjna" – czyli zachodnia – kultura była przedmiotem nieustających napaści jako siedlisko zgnilizny i rozkładu. Oto, przykładowo, fragment hasła „Bergson" z tejże *Encyklopedii*: „francuski burżuazyjny filozof-idealista, reakcjonista w polityce i filozofii. Stworzona przez B. filozofia intuicjonizmu, poniżająca rolę rozumu, nauki, oraz jego mistyczna teoria społeczeństwa służą uzasadnieniu polityki imperializmu. W poglądach B. wyraził się dobitnie rozkład burżuazyjnej ideologii epoki imperializmu, rosnąca agresywność burżuazji w obliczu zaostrzających się sprzeczności klasowych oraz jej strach przed nasilającą się walką klasową proletariatu... W okresie zaczynającego się ogólnego kryzysu kapitalizmu i zaostrzenia wszystkich jego sprzeczności, B. wystąpił jako wściekły wróg materializmu, ateizmu i poznania naukowego, wróg demokracji i wyzwolenia ludzi pracy od ucisku klasowego, maskujący swoją filozofię pseudonaukowym opakowaniem... Dawno przezwyciężony przez życie, praktykę i naukę pogląd dawnych mistyków i średniowiecznych teologów na poznanie przez «wgląd wewnętrzny» B. usiłował przedstawić jako «nowe» uzasadnienie idealizmu... Materializm dialektyczny obala idealistyczną teorię intuicji opierając się na bezspornym fakcie, iż poznanie świata i rzeczywistości dokonuje się nie jakimiś tam nadzmysłowymi środkami, ale w procesie społeczno-historycznej praktyki ludzkości... W intuicjonizmie Bergsona wyraża się strach imperialistycznej burżuazji przed nieuchronnie nadciągającym upadkiem kapitalizmu, dążenie do ucieczki od niezbitych wniosków z naukowego poznania rzeczywistości, a zwłaszcza od poznania praw rozwoju społecznego, odkrytych przez naukę marksistowsko-leninowską... Wróg suwerenności państwowej, B. głosił kosmpolityzm burżuazyjny, panowanie światowego kapitalizmu, burżuazyjną religię i moralność. B. był zwolennikiem okrutnej dyktatury burżuazyjnej i terrorystycznego ustroju, który dławi ludzi pracy. W okresie między pierwszą a drugą wojną światową ten wojujący obskurant dowodził, że wojny imperialistyczne są «niezbędne» i «dobroczynne»" itd. A oto fragment hasła „Impresjonizm" z tegoż dzieła: „Dekadencki kierunek w sztuce burżuazyjnej, powstały w drugiej połowie XIX wieku. I. był wynikiem rozpoczynającego się rozkładu w sztuce burżuazyjnej (zob. Dekadenctwo), zerwania z postępowymi tradycjami narodowymi. Zwolennicy I. występowali z programem bezideowej, antyludowej, «sztuki dla sztuki», odżegnywali się od prawdziwego, realistycznego odzwierciedlenia obiektywnej rzeczywistości i twierdzili, że artysta powinien odtwarzać tylko swoje pierwotne, subiektywne wrażenia... Ta subiektywno-idealistyczna podstawa I. jest pokrewna zasadom współczesnych mu reakcyjnych kierunków w filozofii – neokantyzmu, machizmu (zob.) i innych, które odrzucały obiektywność i wiarygodność poznania, odrywały spostrzeżenia od rzeczywistości, a rozum – od wrażeń... Odrzucając kryterium obiektywnej prawdziwości, okazując obojętność dla zjawisk życia społecznego, dla człowieka i dla społecznych zadań sztuki, zwolennicy I. nieuchronnie dochodzili w swojej twórczości do rozkładu obrazu i do rozbicia formy artystycznej" itd.

Izolacja Związku Radzieckiego od kultury światowej była niemal całkowita. Jeśli pominąć nieliczne propagandowe utwory zachodnich komunistów, czytelnik sowiecki był trzymany w doskonałej ignorancji światowej kultury – powieści, poezji, teatru, filmu, nie mówiąc o filozofii i naukach społecznych. Bogate zasoby XX-wiecznego malarstwa w leningradzkim Ermitażu były schowane w piwnicach, aby nie demoralizować uczciwych obywateli. Filmy i sztuki teatralne demaskowały burżuazyjnych uczonych, którzy służą wojnie i imperializmowi oraz sławiły niebywałą radość życia sowieckich obywateli. Ideologia „realizmu socjalistycznego" obowiązywała wszędzie: realizm polegał nie na tym, oczywiście, iż należało opisywać rzeczywistość sowiecką w jej faktycznej postaci (to byłby gruboskórny naturalizm, który jest także odmianą formalizmu), ale na tym, by wychowywać ludzi sowieckich w miłości do ojczyzny i Stalina. Architektura socrealistyczna tych czasów jest najtrwalszą pamiątką Stalinowskiej ideologii. Tam również obowiązywał „prymat treści nad formą", chociaż nikt nie umiał powiedzieć, jak te rzeczy w architekturze odróżnić. Istotną cechą architektury była monumentalna fasadowość o cechach parodystyczno-bizantyjskich. W warunkach kiedy budownictwo mieszkaniowe ledwo istniało, a miliony ludzi w miastach i miasteczkach gnieździły się w nieludzkiej ciasnocie, rosły w górę w Moskwie i w innych miastach gigantyczne pałace, pełne fałszywych kolumn i ozdóbek, a mające swymi rozmiarami dawać świadectwo „wielkości epoki stalinowskiej". Była to także typowa architektura parweniuszy, oparta na estetyce, którą można streścić hasłem „im więcej, tym piękniej".

Niejako sklepieniem tej całej ideologii był kult wodza, który w latach tych przybrał formy monstrualno-groteskowe i został w dziejach ludzkich prześcignięty bodaj tylko raz jeden, mianowicie w późniejszym kulcie Mao Tse-tunga w Chinach. Wiersze, powieści i filmy poświęcone chwale Stalina lały się niepowstrzymaną strugą; obrazy i pomniki wypełniały wszystkie miejsca publiczne. Pisarze, poeci, filozofowie, prześcigali się w wynajdywaniu coraz nowych pochlebstw i coraz bardziej hołdowniczych dytyrambów. Dzieci w przedszkolach i żłobkach składały mu podziękowania za szczęśliwe dzieciństwo. Wszystkie cechy ludowej religijności wróciły w zniekształconej postaci: ikony, procesje, modły zbiorowe, spowiedź (zwana samokrytyką), kult relikwii. Marksizm w tej postaci przekształcił się istotnie w parodię religii, lecz już pozbawioną jakiejkolwiek treści. Oto, przypadkowo wybrany, lecz typowy, początek rozprawy filozoficznej z tych czasów. „Wielki koryfeusz nauki towarzysz Stalin, dał nieprześcigniony w swej głębi, jasności i spoistości systematyczny wykład podstaw materializmu dialektycznego i historycznego jako teoretycznej podstawy komunizmu. Doskonałą charakterystykę teoretycznych prac towarzysza Stalina przedstawił Komitet Centralny Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików) oraz Rada Ministrów Związku SRR w adresie do towarzysza Stalina w dniu jego siedemdziesięciolecia: «Wielki koryfeuszu nauki! Twoje klasyczne prace rozwijające teorię marksistowsko-leninowską w zastosowaniu do nowej epoki, epoki imperializmu i rewolucji proletariackich, epoki zwycięstwa socjalizmu w naszym kraju, są olbrzymim osiągnięciem ludzkości,

encyklopedią rewolucyjnego marksizmu. Z dzieł tych ludzie radzieccy i przodujący przedstawiciele ludu pracującego wszystkich krajów czerpią wiedzę, ufność, nowe siły w walce o zwycięstwo sprawy klasy robotniczej, znajdują tam odpowiedzi na najbardziej palące problemy współczesnej walki o komunizm». Genialne dzieło filozoficzne towarzysza Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym* jest potężnym źródłem poznania i rewolucyjnego przekształcania świata, służy jako niepokonany oręż ideowy w walce przeciw wrogom materializmu, przeciw rozkładającej się ideologii i kulturze kapitalistycznego świata skazanego na niechybny upadek. Jest ono nowym, najwyższym etapem w rozwoju światopoglądu marksistowsko-leninowskiego... W dziele swoim towarzysz Stalin z nieprześcignioną jasnością i zwięzłością ukazał podstawowe cechy marksistowskiej metody dialektycznej i ukazał ich znaczenie dla rozumienia prawidłowości rozwoju przyrody i społeczeństwa. Z taką samą głębią, siłą, zwięzłością i partyjno-politycznym celem sformułowane są w pracy towarzysza Stalina podstawowe cechy marksistowskiego materializmu filozoficznego" itd. (W.M. Pozner, *I.W. Stalin ob osnownych czertach marksistoskogo filosofskogo materializma*, 1950).

Stalin sławiony był nie tylko bezpośrednio, ale także pośrednio – poprzez wszystkich bohaterów rosyjskiej historii. Filmy i powieści o Piotrze Wielkim, o Aleksandrze Newskim, o Iwanie Groźnym – pomyślane były jako wieńce ku jego czci. Film Eisensteina o Iwanie Groźnym – wysławiający cara oraz (zgodnie z osobistymi zaleceniami Stalina) jego „opricznię", czyli pierwszą policję polityczną w Rosji – nie został jednak w całości dopuszczony na ekrany za życia Stalina, albowiem widać tam, że Iwan, choć z ogromnym bólem serca, zmuszony był jednak uciąć głowy najbardziej zatwardziałym spiskowcom (chociaż widz nie ma żadnych wątpliwości, że nikczemnością swoją i przewrotnością spiskowcy zasłużyli na gorszy jeszcze los i że Iwan zrobił ledwo minimum tego, czego można się spodziewać od każdego rozsądnego męża stanu). Na filmach i w sztukach teatralnych Stalin ukazywał się jako bardzo wysoki, dorodny człowiek, znacznie wyższy od Lenina – partia ukrywała jego niski wzrost.

Hierarchiczna budowa sowieckiej biurokracji odzwierciedlała się także w tym, że kult Stalina przenosił jego światło na mniejsze osobistości: w wielu dziedzinach życia w Związku Radzieckim (choć nie we wszystkich) istniała osoba, o której wiadomo było, że jest oficjalnie „największa" w danej dziedzinie; pomijając więc te liczne dziedziny, w których największym z urzędu był sam Stalin (największy filozof, teoretyk, mąż stanu, strateg, ekonomista itd.) wiadomo było, kto jest największym malarzem, największym biologiem, największym klownem cyrkowym (cyrk także został ideologicznie naprawiony w 1949 roku artykułem w „Prawdzie", potępiającym surowo burżuazyjny formalizm w sztuce cyrkowej; okazało się, że niektórzy działacze cyrkowi stoczyli się do kosmpolitycznego komizmu i chcą ludzi bezideowo rozśmieszać, zamiast wychowywać i walczyć z wrogiem klasowym).

Fałszowanie historii i naciski na nauki historyczne doszły także do szczytu w tej epoce. Było teraz obowiązkiem historyków udowadniać, że w polityce ze-

wnętrznej carska Rosja była szermierzem postępu i że wszystkie podboje caratu były wybitnie postępowe, gdyż przynosiły cywilizację wielkiego narodu rosyjskiego innym ludom. Nowe, czwarte wydanie dzieł Lenina, zawierało wprawdzie pewną ilość nowych dokumentów, ale za to usuwało inne (kilka zdań Lenina, zbyt jednoznacznie mówiących o niemożliwości zbudowania socjalizmu w jednym kraju, a także jego entuzjastyczną przedmowę do książki Johna Reeda *Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem*: Reed bowiem, który przeżył Październik w Piotrogrodzie, pisał wiele o Leninie i Trockim, lecz o Stalinie nie wspomniał; polecając jego książkę całemu światu Lenin popełnił więc niewybaczalny nietakt). Usunięto także, prawie w całości, bardzo wartościowe historyczne komentarze i przypisy, które były w poprzednim wydaniu, lecz sporządzone zostały w większości przez ludzi następnie uśmierconych w czystkach. System ten zresztą nie skończył się ze śmiercią Stalina; w kilka miesięcy po jego zgonie, gdy nowi władcy zabili Berię, prenumeratorzy *Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej* znaleźli w kolejnym tomie notę, która polecała im „wyciąć za pomocą żyletki" wskazane strony jednego z poprzednich tomów i wkleić na ich miejsce nowe strony załączone; czytelnik musiał zajrzeć do odpowiedniego tomu, aby przekonać się, że we wskazanym miejscu znajdował się artykuł o Berii; jednak nowa wkładka nie zawierała żadnego nowego artykułu o Berii, a tylko nowe fotografie z morza Beringa. Archiwa historyczne były w całości w rękach policji i dostęp do nich był (i jest) ściśle regulowany; rozumność tej zasady potwierdziła się wielokrotnie; tak, na przykład pewna dziennikarka w starych archiwach parafialnych wykryła, że matka Lenina była pochodzenia żydowskiego i nawet w naiwności swojej próbowała to odkrycie ogłosić w sowieckiej prasie.

W tej atmosferze nieuchronnie pojawiali się w nauce wszelkiego rodzaju szalbierze, którzy ogłaszali o swoich niezwykłych osiągnięciach naukowych w należycie patriotycznych słowach. Łysenko jest najsławniejszym z nich, ale było wielu innych. Pewna uczona, nazwiskim Olga Lepieszynskaja, ogłosiła w 1950 roku, że produkuje żywe komórki z nieożywionych substancji organicznych, a rewelacyjne to osiągnięcie zostało powitane przez całą prasę sowiecką jako niezbity dowód wyższości ojczystej nauki nad burżuazyjną. Wszystkie jej doświadczenia okazały się rychło bezwartościowe. Już po śmierci Stalina ukazał się w „Prawdzie" artykuł z jeszcze bardziej rewelacyjnym doniesieniem: okazało się, że w pewnej fabryce w Saratowie zbudowano aparat, który daje więcej energii, niż pobiera, co zarówno obala ostatecznie drugie prawo termodynamiki, jak też dowodzi prawdy twierdzenia Engelsa, iż energia, która się we wszechświecie rozprasza, musi się także gdzieś koncentrować. Teraz już było wiadomo, że koncentruje się w saratowskiej fabryce. Po krótkim czasie – co zresztą dowodziło już zmiany w atmosferze umysłowej – odkrycie to zostało wstydliwie zdementowane.

Język sowiecki odzwierciedlał wiernie tę atmosferę. Zadaniem słowa publicznego nie było informować, ale polecać i wychowywać. Prasa podawała wyłącznie informacje pomyślne lub świadczące o nikczemności imperializmu. Nie istniały, na przykład, w Związku Radzieckim, nie tylko takie zjawiska, jak

katastrofy i przestępstwa kryminalne, ale nawet klęski żywiołowe – wszystko to było ponurą własnością imperialistycznych mocarstw. Statystyki publicznie ogłaszanej praktycznie nie było w ogóle. Czytelnicy gazet byli przyzwyczajeni do tego, że mają swoje wiadomości czerpać za pośrednictwem specjalnego kodu, który wszystkim był znany, choć nigdy nie sformułowany wprost: wiadomo było, na przykład, że kolejność, w jakiej wymieniane są przy różnych okazjach nazwiska różnych dygnitarzy partyjnych, odzwierciedla różne decyzje Stalina co do ich aktualnej pozycji. Treściowo nie ma, jak by się zdawało, żadnej różnicy między powiedzeniem „walczmy z kosmopolityzmem i nacjonalizmem" a powiedzeniem „walczmy z nacjonalizmem i kosmopolityzmem", jednakże czytelnik sowiecki, gdy raz po śmierci Stalina przeczytał to drugie sformułowanie, wiedział od razu, że „linia się zmieniła", i że teraz należy na pierwszym miejscu zwalczać nacjonalizm, a kosmopolityzm dopiero na drugim. Język sowieckiej ideologii niczego nie wypowiadał w sposób wyraźny, ale tylko dawał coś do zrozumienia; czytelnicy wstępnych artykułów w „Prawdzie" wiedzieli, że na ogół ich treść polega na jednym zdaniu, niby mimochodem wtrąconym w powódź wiecznie tych samych sztampowych frazesów. Semantyka była rządzona przez składnię i przez budowę tekstu, nie zaś przez bezpośredni sens poszczególnych zdań. Biurokratyczna monotonia, bezosobowa martwota i ubóstwo języka utrwaliły się jako obowiązujące kanony socjalistycznej kultury. Liczne zestawy słów były utrwalone jako automatyczne zbitki, tak iż jedno słowo w sposób konieczny pociągało następne: „zwierzęce oblicze imperializmu", „wspaniałe osiągnięcia narodu sowieckiego", „niewzruszona przyjaźń narodów socjalistycznych", „nieśmiertelne dzieła klasyków marksizmu-leninizmu" – setki tego rodzaju stereotypów składały się na strawę duchową milionów ludzi sowieckich.

Filozofia Stalinowska także była doskonale przystosowana do mentalności parweniuszy-biurokratów – zarówno w treści, jak w formie. Na podstawie wykładu Stalina każdy zostawał filozofem w ciągu pół godziny i wiedział wszystko nie tylko o „prawdziwej" filozofii, ale znał także całą filozofię burżuazyjną oraz jej śmieszne i nonsensowne pomysły: taki Kant, na przykład, twierdził, że niczego nie można poznać, a tymczasem my, ludzie sowieccy, poznajemy różne rzeczy i tak obaliliśmy Kanta; Hegel twierdził, że świat się zmienia, ale myślał, że świat się składa z pojęć, a tymczasem każdy widzi, że naokoło są rzeczy, a nie żadne pojęcia; machiści z kolei twierdzili, że to biurko, przy którym siedzę, jest w mojej głowie, ale każdy widzi, że moja głowa jest gdzie indziej i biurko gdzie indziej. W ten sposób filozofia stawała się udziałem każdego urzędnika i każdemu dawała satysfakcję, że powtarzając kilka pozornie zdroworozsądkowych banałów panował nad wszystkimi problemami filozoficznymi.

11. Status poznawczy diamatu

Funkcja społeczna „diamatu" i „histmatu" i w ogólności sowieckiego marksizmu-leninizmu polegała i polega na tym, że jest on ideologią samoglo-

ryfikacji i samousprawiedliwienia rządzącej biurokracji w tym kraju, włączając ekspansywną i imperialistyczną politykę państwa sowieckiego. Wszystkie filozoficzne i historyczne zasady składające się na marksizm-leninizm kulminują ostatecznie i objawiają swój sens w kilku prostych wnioskach: socjalizm definiuje się jako państwowa własność środków produkcji, socjalizm jest historycznie najwyższym ustrojem społecznym i reprezentuje interesy wszystkich ludzi pracy; *ergo* sowiecki system władzy jest wcieleniem postępu i jako taki ma automatycznie rację przeciw wszystkim swoim przeciwnikom. Filozofia i teoria społeczna oficjalna nie są czym innym, jak samochwalczą retoryką warstwy rządzącej i uprzywilejowanej państwa sowieckiego.

Można jednak abstrahować na chwilę od socjalnej funkcji diamatu i zastanowić się nad nim jako zbiorem twierdzeń o świecie. Pomijając liczne uwagi krytyczne, jakie poczyniliśmy w związku z Marksem, Engelsem i Leninem i koncentrując się na głównych punktach diamatu w Stalinowskiej wersji, zauważyć możemy co następuje.

Diamat składa się z twierdzeń różnego rodzaju. Niektóre z nich są banałami zdrowego rozsądku i nie zawierają nic specyficznie marksistowskiego. Inne są filozoficznymi wyznaniami wiary, niedowodliwymi i nierozstrzygalnymi za pomocą środków naukowych. Jeszcze inne są po prostu nonsensami. Do czwartej kategorii należą twierdzenia, które mogą być interpretowane rozmaicie i zależnie od interpretacji należą do jednej, drugiej lub trzeciej z wymienionych poprzednio.

Wśród twierdzeń, które są zdroworozsądkowymi banałami, znajdują się takie „prawa dialektyki", jak powiedzenie, że wszystko na świecie jest jakoś powiązane lub że wszystko się zmienia. Twierdzenia te nie są przez nikogo kwestionowane, ale ich wartość poznawcza i naukowa jest znikoma. Twierdzenie o wszechzwiązku zjawisk mogło mieć, to prawda, pewien sens filozoficzny w innych kontekstach – na przykład w metafizyce Leibniza lub Spinozy – jednakże w marksizmie-leninizmie nie prowadzi ono do żadnych konsekwencji poznawczo lub praktycznie znaczących. Wszyscy wiedzą, że zjawiska w świecie są powiązane ze sobą, problemy naukowej analizy świata polegają jednak nie na tym, w jaki sposób brać pod uwagę ów wszechzwiązek – gdyż to jest właśnie niemożliwe – ale jakie związki wyróżniać jako ważne, jakie zaś pomijać. W tej zaś sprawie marksizm-leninizm ma do zaoferowania wyłącznie powiedzenie, że w łańcuchu zjawisk jest zawsze „główne ogniwo", za które należy uchwycić. Powiedzenie to, jak się zdaje, znaczy tyle, że w praktycznych zachowaniach pewne związki między rzeczami są, zależnie od celów, jakie sobie stawiamy, ważne, a inne nieważne lub mniej ważne. Jest to także trywialna prawda zdrowego rozsądku, pozbawiona poznawczej wartości, skoro nie wynikają z niej żadne reguły, które by ustalały hierarchię ważności związków dla jakiegokolwiek wypadku poszczególnego. To samo odnosi się do powiedzenia, że „wszystko się zmienia"; wartość poznawczą mają tylko empiryczne twierdzenia, które opisują poszczególne zmiany, ich charakter, tempo itd. Powiedzenie zaś Heraklita miało sens filozoficzny za czasów Heraklita, lecz zeszło rychło do rzędu obiegowych mądrości, znanych każdemu.

Stąd właśnie, że tego typu powiedzonka przedstawiane są jako głębokie odkrycia marksizmu, nieznane skądinąd, pochodziła wiara wyznawców marksizmu-leninizmu, iż „nauka" potwierdza marksizm. Ponieważ prawdy nauk empirycznych i historycznych na ogół mówią o tym, że coś z czymś jest powiązane albo coś się jakoś zmienia, tedy można bez obawy założyć, że każde nowe odkrycie naukowe będzie tak rozumiany „marksizm" potwierdzać.

Do drugiej kategorii należą, jakeśmy powiedzieli, niedowodliwe wyznania wiary. Do takich zaliczyć trzeba, przede wszystkim, samą tezę główną materializmu. Teza ta, wskutek niskiego poziomu analitycznego marksizmu, nie jest na ogół formułowana w sposób jasny, ale tendencja jej jest mimo to dość wyraźna. Była już mowa o tym, że twierdzenie „świat jest z natury materialny" traci zupełnie sens, jeśli się definiuje materię tak, jak Lenin to uczynił, to jest abstrahując od jej fizycznych własności, a pozostawiając wyłącznie „obiektywność", to znaczy (wedle Lenina) „bycie niezależnym od świadomości". Pomijając bowiem fakt, że w ten sposób pojęcie świadomości założone jest w samym pojęciu materii, powiedzenie, że „świat jest materialny" znaczy tyle, że świat jest niezależny od świadomości. Lecz powiedzenie takie, jeśli odnosi się do „wszystkiego", nie tylko jest jawnie fałszywe – skoro pewne zjawiska w świecie, zgodnie zresztą z marksizmem-leninizmem, zależne są od świadomości – ale nie załatwia wcale sprawy, o którą w materializmie chodzi; wszakże Bóg, anioły i diabły są także, wedle wyobrażeń religijnych, od świadomości ludzkiej niezależne. Jeśli z kolei definiuje się materię przez cechy fizyczne – rozciągłość, nieprzenikliwość itd., wówczas zachodzi obawa, że może się okazać, iż cechy te, albo niektóre z nich nie przysługują mikroobiektom, które wobec tego utraciłyby swoją „materialność". W pierwotnych wersjach materializm zakładał, że wszystkie rzeczy jakie istnieją, mają te same własności, co przedmioty życia codziennego. W gruncie rzeczy jednak chodziło o pewną tezę negatywną: o to, że nie ma żadnej rzeczywistości zasadniczo różnej od tej bezpośrednio spostrzeganej i że świat nie został stworzony przez istotę rozumną. Tak zresztą sformułował sprawę Engels: ostatecznie w materializmie chodzi o stworzenie świata bez Boga. Otóż jest wyraźne, że twierdzenie, iż świat nie został stworzony przez Boga, nie może być empirycznie udowodnione, podobnie jak teza przeciwna. Nie ma i nie może być naukowo wartościowych dowodów nieistnienia Boga i racjonalistyczne doktryny odrzucają istnienie Boga w oparciu o zasadę ekonomii myślenia (wyklętą przez Lenina), nie zaś w oparciu o empiryczne informacje: w tym celu doktryny te muszą uprzednio przyjąć postulat, iż mamy prawo uznać istnienie czegokolwiek tylko o tyle, o ile doświadczenie do tego zmusza. Restrykcja ta z kolei sama jest przedmiotem sporu, a jej ugruntowanie wymaga pewnych założeń i pewnych warunków nałożonych na pojęcie doświadczenia, które oczywiste wcale nie są. Nie wdając się jednak w ten spór, możemy ustalić tyle tylko, że sama teza materializmu, gdy się ją tak przeformułuje, nie jest twierdzeniem nauki, lecz wyznaniem wiary. To samo dotyczy „substancji duchowej" i „niematerialności świadomości ludzkiej". Że ludzka świadomość podlega wpływom fizycznych procesów, było to wiadome ludziom odwiecznie: nie trzeba było długich ba-

dań naukowych, aby wiedzieć, że można, na przykład, człowieka ogłuszyć uderzając go maczugą po głowie. Jednakże wszystkie późniejsze badania nad zależnością procesów świadomości od różnych okoliczności fizjologicznych nie przesądziły niczego więcej w sprawie, o którą chodzi. Ci, którzy wierzą w niematerialny substrat świadomości, na ogół nie twierdzą, że nasza świadomość nie ma żadnych związków z ciałem (jeśli tak twierdzą, to muszą znajdować skomplikowane i sztuczne sposoby, aby zdać sprawę z faktów doświadczenia – jak Descartes, Leibniz lub Malebranche); twierdzą tylko, że procesy cielesne, choć mogą unieruchomić użytek duszy, nie mogą jej zniszczyć; że ciało jest niejako medium, poprzez które świadomość funkcjonuje, że jednak nie jest ono niezbędnym warunkiem jej funkcjonowania. Twierdzenie takie jest empirycznie niedowodliwe, ale także nieobalalne. Nie jest też prawdą, iżby teoria ewolucji obaliła wiarę w duszę niematerialną, jak utrzymują wyznawcy marksizmu. Jeśli organizm ludzki powstał w drodze przemian mutacyjnych z organizmów niższych, to nie wynika stąd logicznie negacja „duszy". W przeciwnym wypadku byłoby niepodobieństwem stworzenie niesprzecznej teorii, która włącza zarazem teorię ewolucji w nowoczesnym rozumieniu i wiarę w niematerialny „substrat" świadomości, czy nawet celowość świata. Teorii takich powstało jednak niemało – od Frohschammera przez Bergsona do Teilharda de Chardin i nie jest wcale wyraźne, że wszystkie te teorie są wewnętrznie sprzeczne. Filozofia chrześcijańska znalazła już różne sposoby uniewrażliwienia chrześcijańskiej doktryny na skutki teorii ewolucji. Jakkolwiek te sposoby mogłyby być krytykowane, nie ma powodu twierdzić, że są one *logicznie* niespójne. Z punktu widzenia kryteriów uzasadniania stosowanych w pracy naukowej, teza materializmu w tym szczególnym punkcie jest tak samo dowolna, jak teza przeciwna.

Do trzeciej kategorii twierdzeń diamatu, to jest do nonsensów, zaliczyć należy twierdzenie, że wrażenia „odbijają" rzeczy w tym sensie, iż są do nich podobne. Jest to twierdzenie Lenina, który w tym punkcie atakował Plechanowa. Nie wiadomo, co ma znaczyć założenie, iż pewien proces zachodzący w komórkach nerwowych albo nawet subiektywny akt uświadomienia sobie tego procesu, jest „podobny" do przedmiotów albo procesów zachodzących w świecie, tych mianowicie, które na mocy doktryny wywołują przyczynowo odpowiednie zmiany w komórkach nerwowych. Do nonsensów w diamacie należy także zaliczyć powiedzenie (które nie zostało wprawdzie w takiej formie nigdzie kanonizowane przez Stalina, ale jest systematycznie powtarzane za Plechanowem w wykładach marksizmu), wedle którego logika formalna „stosuje się" do zjawisk w spoczynku, zaś logika dialektyczna – do zmian. Nonsens ten jest zwyczajnie wynikiem ignorancji logicznej marksistów-leninistów, którzy nie wiedzą, jaki sens mają wyrażenia logiki formalnej i nie zasługuje na dyskusję.

Inne twierdzenia diamatu należą, jakeśmy powiedzieli, do tej lub owej z wymienionych kategorii zależnie od sensu, jaki się im przypisuje. Wśród nich należy wymienić „prawo dialektyki" mówiące o „sprzecznościach". Jeśli – jak można nieraz wyczytać w podręcznikach diamatu – twierdzenie to znaczy, że ruch i zmiany mogą być „wyjaśnione" za pomocą „wewnętrznych sprzeczno-

ści", to mieści się ono w kategorii nonsensów, zważywszy że „sprzeczność" jest kategorią logiczną, mianowicie pewnym stosunkiem między zdaniami, i niepodobna powiedzieć, co oznacza „sprzeczność w zjawiskach" (tak przynajmniej ma się sprawa z punktu widzenia materializmu; w metafizyce Hegla, Spinozy i w niektórych innych doktrynach, gdzie związki logiczne i ontologiczne są utożsamione, idea sprzeczności w bycie samym nie jest nonsensowna). Jeśli jednak interpretujemy to powiedzenie w ten sposób, iż trzeba ujmować rzeczywistość jako system napięć i przeciwnie skierowanych tendencji, wówczas, jak się zdaje, mamy do czynienia ze zdroworozsądkowym ogólnikiem, z którego nic określonego nie wynika dla badań naukowych lub poczynań społecznych. Że wiele zjawisk wpływa na siebie wzajem, że w społeczeństwie ludzkim są walki i niezgodne interesy, że ludzie często powodują swymi działaniami skutki przeciwne ich intencjom – wszystko to należy do zasobów prawd obiegowych i przedstawianie ich jako „metody dialektycznej", która głębią swą kontrastuje z myśleniem „metafizycznym", jest tylko dodatkowym przykładem typowo marksistowskiego samochwalstwa; jest jednak typowe dla marksizmu, że tradycyjne, od wieków znane truizmy przedstawia on jako olbrzymiej wagi naukowe odkrycia, dokonane przez Marksa i Lenina.

Do tej samej kategorii należy (rozważane już uprzednio) twierdzenie o względności prawdy. Jeśli jest to obserwacja historyczna, mówiąca o tym, że w dziejach nauki rozwój dokonuje się często w ten sposób, iż sądy kiedyś uznane nie są po prostu w wyniku dalszych badań negowane, lecz tylko ograniczane co do zakresu swojej ważności, to obserwacja ta (poczyniona przez Engelsa) jest trafna, chociaż nic specyficznie marksistowskiego w niej nie ma. Jeśli zaś chodzi o twierdzenia takie, jak „nie możemy znać wszystkiego" albo „w pewnych warunkach pewna ocena jest słuszna, a w innych niesłuszna" – to są to truizmy odwiecznie znane. Nie trzeba było, w rzeczy samej, mózgu Marksa, aby odkryć, na przykład, że deszcz jest pożyteczny w czasie suszy, ale nie jest pożyteczny w czasie powodzi. Nie wynika stąd, rzecz jasna, jak wielekroć zauważono, że powiedzenie „deszcz jest pożyteczny" jest, zależnie od okoliczności, prawdziwe albo fałszywe; wynika tylko, że sens tego zdania jest niedokładnie określony; jeśli znaczy ono „deszcz jest pożyteczny we wszystkich okolicznościach" – jest ono jawnie fałszywe; jeśli znaczy „deszcz jest pożyteczny w niektórych okolicznościach" – jest jawnie prawdziwe. Jeśli natomiast marksistowską zasadę względności prawdy interpretuje się w ten sposób, iż zdania mające dokładnie to samo znaczenie mogą zmieniać się z prawdy w fałsz lub odwrotnie, zależnie od okoliczności, wówczas powiedzenie takie również zaliczyć trzeba do kategorii nonsensów – przy założeniu, że rozumie się prawdę tak, jak Lenin rozumiał, to jest w tradycyjnym sensie. Gdyby natomiast „sąd prawdziwy" miał być tym samym, co „sąd, którego uznanie jest pożyteczne dla partii komunistycznej", wówczas przytoczona zasada „względności prawdy" przeobraża się w oczywistą prawdę.

Kwestia tradycyjnego lub genetycznego rozumienia „prawdy" nie została jednak nigdy doprowadzona do jasności w dziejach marksizmu. Jak była o tym mowa, są silne sugestie w dziele Marksa, które każą ujmować prawdę

jako „ważność" zrelatywizowaną do ludzkich potrzeb. Lenin jednak dość jednoznacznie obstawał przy tradycyjnym rozumieniu prawdy jako „zgodności z rzeczywistością". To rozumienie przeważa też w wykładach diamatu. Jednakże nieustannie występuje obok niego inne, bardziej pragmatyczne i bardziej polityczne: prawdziwe jest to, co „wyraża" postęp społeczny. W tym rozumieniu kryterium prawdy są orzeczenia władz partyjnych. Konfuzję ułatwia język rosyjski, w którym współistnieją dwa słowa „istina" i „prawda", przy czym to pierwsze ma głównie sens „prawdy" tradycyjny, drugie natomiast ma wyraźny odcień moralny i oznacza zarówno „prawdę", jak „to, co sprawiedliwe" albo „to, co słuszne moralnie". Operowanie tą dwuznacznością przyczynia się do zatarcia różnicy między prawdą w sensie tradycyjnym i w sensie genetycznym.

Co do twierdzenia, które mówi o „jedności teorii i praktyki", to i ono może być pojmowane rozmaicie. Czasami występuje po prostu jako norma i znaczy mniej więcej tyle, że należy myśleć tylko o takich sprawach, które mogą przynieść praktyczny pożytek; w tym sensie nie podpada ono pod żadną z kategorii wyżej wymienionych, gdyż kategorie te nie obejmują norm. Jeśli jest to twierdzenie opisowe, wówczas może znaczyć, że ludzie na ogół zajmują się teoretycznymi rozważaniami pod wpływem praktycznych potrzeb; twierdzenie to jest prawdziwe, jeśli się je pojmuje w sensie luźnym, ale też nic swoiście marksistowskiego nie zawiera. Jeśli z kolei jedność teorii i praktyki znaczy tyle, że praktyczne sukcesy są potwierdzeniem trafności naszych spostrzeżeń, które wzięliśmy za podstawę działania, to mamy do czynienia z kryterium prawdy, które także nadaje się do uznania, jeśli nie ma pretensji absolutnych – wtedy bowiem przeobrażałoby się w absurd (w wielu dziedzinach poznania i nauki żadnych „praktycznych potwierdzeń" najoczywiściej nie ma). Można jednak ująć to twierdzenie w owym swoiście Marksowskim sensie – myśl jest „aspektem" zachowania i gdy jest tego świadoma, staje się „prawdziwa" przez sam ów akt – lecz ten sens jest praktycznie nieobecny w sowieckim diamacie. Rozważamy go z okazji uwag o Marksie samym, o Korschu i o Lukácsie.

12: Korzenie i sens stalinizmu. Kwestia „nowej klasy"

Rychło po śmierci Stalina rozpoczęła się, do dziś trwająca, dyskusja na temat społecznych korzeni stalinizmu i jego „historycznej konieczności"; zarówno komuniści, jak wrogowie komunizmu rozważają te pytania. Niepodobna zdawać sprawy z wszystkich szczegółów tej debaty, można jednak zanotować najważniejsze punkty.

Pytanie o przyczyny stalinizmu nie jest tym samym, co pytanie o jego historyczną konieczność. To ostatnie nie ma w ogóle jasnego sensu bez bliższych wyjaśnień. Ktokolwiek wyznaje doktrynę, wedle której wszystkie szczegóły historycznych procesów są tak samo zdeterminowane uprzednimi warunkami, ten, oczywiście, nie potrzebuje sobie zaprzątać głowy analizą faktycznych wydarzeń i musi uznać stalinizm za „konieczność" w oparciu o dedukcję z owej

ogólnej zasady. Zasada ta wszelako jest metafizycznym postulatem i nie ma żadnych racji, by ją przyjmować. Każda analiza przebiegu rewolucji rosyjskiej ujawnia bez trudu, że żadnej fatalnej konieczności w jej wynikach nie było. Losy władzy bolszewickiej w czasie wojny domowej kilkakrotnie wisiały na włosku – czego Lenin był świadom – i żadne „prawa dziejowe" nie przesądzały rezultatów. Można uznać za pewne, że gdyby kula zamachowca zboczyła o kilka centymetrów w 1918 roku i zabiła Lenina, bolszewicy nie utrzymaliby się u władzy; podobnie, gdyby Leninowi nie udało się przekonać kierownictwa partii do konieczności pokoju brzeskiego albo gdyby interwencja zachodnia była czymś więcej niż farsą itd. Spekulacje co do tego, jak potoczyłby się wówczas rozwój wydarzeń, nie mają w tej chwili znaczenia, i nie mogą doprowadzić do żadnych jednoznacznych konkluzji. Wszystkie kluczowe momenty w ewolucji Rosji sowieckiej – polityka tak zwanego komunizmu wojennego, NEP, kolektywizacja, czystki – były aktami świadomej woli rządzących, nie zaś dziełem „praw historycznych"; nie ma żadnych racji do twierdzenia, że akty te „musiały" nastąpić lub że decyzje nie mogły być inne.

Jedyną sensowną formą, w jakiej kwestia „konieczności historycznej" daje się w tym wypadku postawić, jest pytanie: czy są racjonalne powody do przypuszczania, że system sowiecki, określony przez dwie cechy – upaństwowienie środków produkcji oraz monopolistyczną władzę partii bolszewickiej – nie mógł się był utrzymać za pomocą zasadniczo innych środków rządzenia aniżeli stosowane i utrwalone w stalinizmie? Są racje, które przemawiają za odpowiedzią twierdzącą na to pytanie.

Bolszewicy doszli do władzy w Rosji w oparciu o hasła, które nie miały żadnej treści swoiście socjalistycznej (a tym mniej marksistowskiej): pokój i ziemia dla chłopów. Poparcie, jakie zdobyli, było głównie poparciem dla tych właśnie haseł. Celem ich jednak było rozpętanie rewolucji światowej, a gdy cel ten okazał się niewykonalny – budowa socjalizmu w warunkach jednopartyjnej władzy. W Rosji po zniszczeniach wojny domowej nie było już, oprócz partii, aktywnych sił społecznych, zdolnych do inicjatywy, była natomiast utrwalona tradycja politycznego, militarnego i policyjnego aparatu, który miał być odpowiedzialny za całość życia społecznego, w szczególności również za produkcję i dystrybucję. NEP był kompromisem ideologii z rzeczywistością. Wynikł z przyjęcia do wiadomości faktu, że państwo nie może podołać zadaniu regeneracji gospodarczej Rosji, że próby regulacji całego życia ekonomicznego środkami przymusu są katastrofalnie nieskuteczne i że regeneracja taka możliwa jest tylko w oparciu o „żywiołowe" prawa rynku. Kompromis ten nie miał w zamierzeniu pociągać za sobą żadnych ustępstw politycznych, lecz utrzymać zasadę monopolu władzy nie tkniętą. Chłopstwo było nadal klasą nieupaństwowioną, ale jedyną siłą aktywną i zdolną do inicjatywy społecznej była biurokracja państwowa; ta warstwa stanowiła właściwe oparcie „socjalizmu" i dalszy rozwój systemu odzwierciedlał jej interesy i dążenie do ekspansji. Likwidacja NEP-u i przymusowa kolektywizacja nie leżały zapewne w planach historii, ale leżały w naturalnej tendencji ustroju i w interesach jego jedynej czynnej warstwy: nieograniczona kontynuacja NEP-u oznaczała, że

państwo i jego biurokracja są na łasce chłopów i muszą w znacznym stopniu podporządkowywać ich wymaganiom politykę ekonomiczną, eksport, import i inwestycje. Nie wiadomo, jak potoczyłby się bieg wydarzeń, gdyby zamiast kolektywizacji, państwo wróciło – co było jedyną alternatywną możliwością – do pełnej swobody wymiany i do rynkowej gospodarki. Obawy Trockiego i „lewicy" bolszewickiej, iż kurs taki skończyłby się powstaniem sił politycznych dążących do obalenia władzy bolszewickiej, nie były bynajmniej nieuzasadnione; na pewno zaś pozycja rządzącej biurokracji słabłaby, zamiast się wzmacniać; były też powody do sądzenia, że budowa silnego militarnie i przemysłowo państwa zostałaby odłożona na czas nieokreślony. Etatyzacja gospodarki, niezależnie od gigantycznych kosztów społecznych, leżała w „logice" ustroju i w interesie biurokracji. Stalin, jako wcielenie warstwy rządzącej i państwa, które zyskało niemal zupełną autonomię w stosunku do społeczeństwa, dokonał dzieła, które w dziejach Rosji co najmniej dwukrotnie już było dokonane: powołał do życia nową kastę biurokratyczną, niezależną od organicznej segmentacji społeczeństwa i uwolnił ją od wszystkich trybutów zarówno względem narodu, jak w szczególności względem klasy robotniczej oraz, na koniec, względem odziedziczonej ideologii partyjnej. Warstwa ta szybko zniszczyła wszystkie „okcydentalistyczne" elementy, jakie istniały w ruchu bolszewickim i użyła frazeologii marksistowskiej za narzędzie restytucji i rozrostu rosyjskiego imperium. System sowiecki prowadził permanentną wojnę przeciwko własnemu społeczeństwu – nie z tej racji, iż społeczeństwo to wyłaniało znaczące siły oporu, ale głównie z tej, że stan wojny i agresja są potrzebne warstwie rządzącej dla utrzymania swojej pozycji. Stała obecność wrogów czyhających na najmniejszą słabość państwa, spiskujących agentów obcych, dywersantów i innych szatanów, jest warunkiem ideologicznym, który pozwala usprawiedliwiać monopol władzy biurokratycznej; warstwa rządząca ponosi sama ofiary w rezultacie tej wojny, lecz są to niezbędne koszta rządzenia.

Była już mowa o tym, dlaczego marksizm mógł nadawać się na ideologię tego ustroju, który z pewnością był zjawiskiem nowym w historii. Wszystkie tradycje rosyjskie i bizantyjskie, często przywoływane na pamięć przez historyków i krytyków komunizmu (zwłaszcza daleko posunięta autonomia państwa w stosunku do społeczeństwa cywilnego; moralne i obyczajowe cechy rosyjskiego *czinowniczestwa*) nowości tej nie przekreślają. Stalinizm ukształtował się jako dalszy ciąg leninizmu, w oparciu o rosyjską tradycję i o adaptowaną odpowiednio doktrynę marksistowską (o wadze dziedzictwa rosyjskiego i bizantyjskiego pisali m.in. Bierdiajew, Kucharzewski, Arnold Toynbee, R. Pipes, Tibor Szamuely, Gustaw Wetter).

Nie wynika stąd, że każda próba uspołecznienia własności środków produkcji musi z konieczności prowadzić do społeczeństwa totalitarnego, to jest społeczeństwa, którego wszystkie formy organizacyjne są narzucone przez państwo, a jednostki ludzkie traktowane są jako własność państwowa. Jednakże prawdą jest, że totalne upaństwowienie środków produkcji i poddanie całości życia ekonomicznego planującej sile państwa (mniejsza o to, jaka jest realna skuteczność planowania) jest prawie tym samym, co społeczeństwo to-

talitarne. Jeśli założeniem ustroju jest, że centralna władza określa całość celów i form gospodarki, jeśli gospodarka (więc także siła robocza, czyli ludzie pracujący) jest podporządkowana jednolitemu planowaniu ustalonemu przez te władze, biurokracja niechybnie musi się stać jedyną aktywną siłą społeczną i zdobyć niepodzielne władanie również w innych dziedzinach życia. Próbowano wielokrotnie sformułować ideę uspołecznienia własności, która nie byłaby identyczna z jej upaństwowieniem, lecz pozostawiała w rękach producentów inicjatywę ekonomiczną. Częściowe praktyczne zastosowania tej idei w Jugosławii są do tej pory zbyt nikłe i zbyt w wynikach swoich dwuznaczne, aby wykonalność tego projektu dała się ocenić bez wątpliwości. Istotne jest wszelako, że w tych rozważaniach mamy zawsze do czynienia z dwiema ograniczającymi się zasadami: im więcej inicjatywy ekonomicznej pozostaje w rękach poszczególnych uspołecznionych jednostek produkcyjnych, im większa niezależność tych jednostek, tym większa rola „żywiołowych" praw rynku w gospodarce, tym więcej elementów konkurencji i tym silniej motywacje zysku wyznaczają zachowania ekonomiczne. Uspołecznienie, które pozostawiałoby całkowitą suwerenność jednostkom produkującym, byłoby powrotem do wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, z tą tylko różnicą, że zamiast pojedynczych właścicieli fabryk występowaliby właściciele kolektywni, to jest spółdzielnie wytwórcze. Im więcej elementów planowania, tym bardziej ograniczane są funkcje i kompetencje kolektywów produkujących. Idea planowania ekonomicznego przyjęta została jednakże, choć w różnych rozmiarach, we wszystkich rozwiniętych przemysłowo społeczeństwach; wzrost planowania i interwencji państwa w życie gospodarcze oznacza wzrost biurokracji. Pytanie nie polega na tym, w jaki sposób społeczeństwa mogłyby się pozbyć aparatu biurokratycznego – to jest bowiem niemożliwe bez zniszczenia współczesnej cywilizacji przemysłowej – lecz w jaki sposób mogą sprawować kontrolę nad jego działaniami za pośrednictwem mechanizmów przedstawicielskich.

Przy wszystkich zastrzeżeniach, jakie można cytować z różnych pism Marksa, nie ma wątpliwości, że wierzył on, iż społeczeństwo socjalistyczne jest społeczeństwem doskonałej jedności, gdzie konflikty interesów wygasły, ponieważ ich podstawa ekonomiczna – własność prywatna – została zniesiona. Społeczeństwo to nie potrzebuje wobec tego żadnych instytucji, stworzonych w świecie burżuazyjnym: mechanizmów reprezentacji politycznej (które nieuchronnie rodzą wyobcowane ze społeczeństwa warstwy biurokracji) i reguł, zapewniających swobody obywatelskie w granicach prawa. Sowiecki despotyzm był próbą zastosowania tej doktryny w oparciu o wiarę, że istnieje technika produkowania jedności społecznej środkami instytucjonalnymi.

Byłoby nonsensem twierdzenie, że marksizm był z góry zdeterminowany w ten sposób, iż miał się stać ideologią samogloryfikacji rosyjskiej biurokracji. Zawierał jednak w sobie istotne, nieprzypadkowe ani uboczne, składniki, które pozwoliły go użyć do takich celów. Historyk sowiecki, Andrzej Amalrik (prześladowany i więziony ze swoje dysydenckie pisma i wypowiedzi) w książce *Czy Związek Radziecki przetrwa do roku 1984?* przyrównuje funkcję marksizmu w Rosji do funkcji chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim; jak

przyjęcie religii chrześcijańskiej podtrzymało cesarstwo i przedłużyło jego istnienie, chociaż nie mogło uratować przed ostateczną zagładą, tak asymilacja ideologii marksistowskiej była zabiegiem, który ocalił na czas jakiś chwiejące się rosyjskie imperium (nie ratując, tak czy owak, przed niechybnym rozkładem). Tę interpretację historiozoficzną można przyjąć, o ile nie sugeruje ona, iż sens marksizmu od początku niejako polegał na takim właśnie przyszłym jego użytku, ani że taki sens występował w świadomości rosyjskich rewolucjonistów. Zbieg niezwykłych okoliczności sprawił, że władza w Rosji została pochwycona przez partię wyznającą doktrynę marksistowską. Partia ta, aby utrzymać władzę, musiała kolejno zaprzeczać wszystkim obietnicom zawartym w jej ideologii i z pewnością z przekonaniem głoszonym przez przywódców. Rezultatem tego procesu było powstanie nowej warstwy biurokratycznej, monopolizującej władzę państwową, a poddanej w naturalny sposób sile rosyjsko-imperialnej tradycji. Marksizm stał się własnością tej warstwy i skutecznym narzędziem kontynuowania imperialnej polityki.

Powstaje w związku z tym wielokrotnie w literaturze dyskutowane pytanie o „nową klasę", to jest właściwie o to, czy można nazwę „klasa" stosować do warstwy rządzącej Związku Radzieckiego i innych krajów socjalistycznych. Pytanie to zyskało szczególnie na popularności z chwilą ogłoszenia książki Milovana Dżilasa *Nowa klasa* (1957), lecz jego historia jest dość długa. Pewne punkty w tej historii zostały już zanotowane w poprzednich rozdziałach. Wystarczy przypomnieć, że problem „nowej klasy" socjalistycznej dyskutowany był na długo przed rewolucją bolszewicką. Anarchistyczni krytycy Marksa – w szczególności Bakunin – twierdzili, że próba organizacji społecznej opartej na jego ideach musi doprowadzić do powstania nowych klas uprzywilejowanych: ludzie z proletariatu, którzy w Marksowskim państwie przyszłości obejmą pozycje obecnych władców, staną się niechybnie renegatami swej klasy i stworzą system przywilejów, którego będą strzec równie zazdrośnie, jak obecne warstwy uprzywilejowane. Zdaniem Bakunina, marksistowska doktryna nie może doprowadzić do innych skutków z tej racji, że przewiduje ona zachowanie instytucji państwa. Anarchista polski (piszący głównie po rosyjsku), Wacław Machajski, zmodyfikował tę myśl i wysnuł z niej dalej posunięte konsekwencje. Utrzymywał on, że Marksowska idea socjalistyczna wyraża specyficznie interesy inteligencji, która aspiruje do zajęcia uprzywilejowanej pozycji, korzystając ze społecznie dziedziczonego swojego przywileju, mianowicie wiedzy. Dopóki inteligencja jest w stanie przekazywać swemu potomstwu korzystne warunki nabywania wiedzy, dopóty nie ma mowy o równości, tymczasem idea równości jest właściwą substancją socjalizmu. Ruch robotniczy, który obecnie zdany jest na pastwę inteligenckich przywódców, nie może osiągnąć swego celu, póki nie wywłaszczy inteligencji z jej głównego kapitału, mianowicie wykształcenia. Pod pewnymi względami krytyka ta przypominała syndykalizm Sorela; opierała się ona na dość oczywistym spostrzeżeniu, że w każdym społeczeństwie, gdzie istnieje zarazem nierówność dochodów oraz znaczna korelacja między stopniem wykształcenia a pozycją społeczną, dzieci warstw wykształconych mają, dzięki warunkom środowiskowym, lepsze szanse

zajęcia wyższego miejsca w hierarchii społecznej niż dzieci innych warstw. Jednakże jedynym możliwym rozwiązaniem tej nierówności dziedziczonej mogłoby być tylko całkowite zniszczenie ciągłości kulturalnej i przymusowe odbieranie dzieci rodzicom w celu wspólnego, niezróżnicowanego wychowania; innymi słowy, utopia Machajskiego zakłada zniszczenie istniejącej kultury, a także zniszczenie rodziny, w imię ideału równości. Wśród rosyjskich anarchistów istniały także grupy, które zionęły nienawiścią do wykształcenia jako źródła przywileju. Machajski sam miał w Rosji pewną ilość zwolenników i jeszcze przez kilka lat po rewolucji październikowej walka z „machajewszczyzną" należała do powracających tematów propagandy; łączono tę ideologię, nie bez racji, z „odchyleniem syndykalistycznym" i działaniami tak zwanej opozycji robotniczej.

Problem wyłaniania się nowej klasy w socjalistycznym systemie własności był jednak dyskutowany również z innego punktu widzenia. Jedni, jak Plechanow, argumentowali, że próba budowy socjalizmu w niedojrzałych ekonomicznie warunkach musi skończyć się nową formą despotyzmu. Inni – jak Edward Abramowski – pisali o konieczności uprzedniego moralnego przeobrażenia społeczeństwa, argumentując, że walka o wszelkiego rodzaju przywileje nieuchronnie odtworzy się na gruncie upaństwowionej własności, gdyby komunizm opanował społeczeństwo, które moralnie nie zostało odmienione i nadal nosi w sobie wszystkie potrzeby i żądze, w jakich poprzednie ustroje je wychowały; rezultatem komunizmu w tych warunkach, jak pisał Abramowski w 1897 roku, może być tylko nowa formacja klasowa, w której antagonizm między społeczeństwem a uprzywilejowaną warstwą urzędników zajmie miejsce dawnych podziałów klasowych i która, co więcej, nie będzie mogła utrzymać się bez skrajnie despotycznych i policyjnych form rządzenia.

Krytycy rewolucji październikowej od początku zwracali uwagę na nowy system przywilejów, nierówności i despotyzmu, jaki kiełkuje w Rosji, przy czym pojęcie „nowej klasy" występuje w analizie Kautsky'ego już w 1919 roku. Kiedy Trocki na wygnaniu rozwinął swoją krytykę biurokracji sowieckiej, podkreślał wielokrotnie i z naciskiem – a za nim wszyscy ortodoksi trockistowscy – że o „nowej klasie" nie ma mowy, jedynie o pasożytniczej warstwie biurokratycznej. Również kiedy doszedł do wniosku, że rządy Stalinowskie nie mogą być obalone bez rewolucji, odróżnienie to wydawało mu się niezmiernie ważne. Pisał, że mimo biurokratycznej degeneracji ekonomiczna podstawa socjalizmu, to jest własność społeczna środków produkcji, została nie tknięta; dlatego w Rosji nie chodzi o „rewolucję społeczną" (ta bowiem już się dokonała), ale tylko polityczną, to jest taką, która zmiecie istniejący aparat władzy, lecz nie przeobrazi stosunków własnościowych.

Zarówno Trocki, jak trockiści-ortodoksi i inni komunistyczni krytycy stalinizmu, oponujący przeciwko pojęciu „nowej klasy", powoływali się na to, że przywileje biurokracji sowieckiej nie przechodzą automatycznie z pokolenia na pokolenie i że biurokraci nie mają środków produkcji w indywidualnym posiadaniu, lecz tylko sprawują nad nimi zbiorową kontrolę. W świetle tych argumentów sprawa przybiera jednak charakter bardziej słowny niż rzeczowy.

Jeśli się chce zdefiniować pojęcie klasy w taki sposób, iż o klasie wyzyskującej i panującej można mówić tylko wtedy, gdy każdy jej członek z osobna ma prawnie zabezpieczony i dziedzicznie przekazywalny tytuł własności na określoną część społecznych sił produkcyjnych, wówczas, oczywiście, biurokracja sowiecka klasą nie jest. Nie wiadomo jednak, dlaczego pojęcie klasy miałoby być tak właśnie konstruowane. Nie jest też ono tak skonstruowane u Marksa. Biurokracja sowiecka jest kolektywnym dyspozytorem wszystkich zasobów produkcyjnych społeczeństwa, chociaż to jej prawo nie jest zapisane notarialnym dokumentem, a tylko wynika z założeń ustroju. Prawo rozporządzania środkami produkcji nie różni się istotnie od prawa ich posiadania, jeśli kolektywny właściciel jest nieusuwalny w ramach istniejących form prawnych i jeśli nie ma innego legalnego właściciela, który mógłby go usunąć. Ponieważ właściciel jest kolektywny, nie ma również dziedziczenia indywidualnego, to jest nie można swoim dzieciom zapisać w spadku żadnej określonej pozycji w hierarchii politycznej. Faktyczne dziedziczenie przywilejów odbywa się w państwie sowieckim w sposób systematyczny, co niejednokrotnie było opisane; w zakresie szans życiowych i dostępu do wszelkiego rodzaju dóbr ograniczonych dzieci warstwy rządzącej są w sposób oczywisty uprzywilejowane, a cala warstwa ma rozwiniętą i jasną świadomość swej wyższej pozycji. Monopol polityczny oraz monopol w dysponowaniu środkami produkcji wspierają się wzajem w sowieckim systemie: jeden nie mógłby istnieć bez drugiego. Wysokie dochody warstwy rządzącej są naturalną konsekwencją jej pozycji wyzyskiwaczy, nie są jednak tym samym, co fakt wyzysku: ten bowiem polega na prawie swobodnego dysponowania, poza społeczną kontrolą, całą masą wartości dodatkowej wytworzonej przez społeczeństwo. Społeczeństwo nie ma żadnych środków decydowania o tym, w jaki sposób i w jakich proporcjach rozdzielane są fundusze inwestycyjne i konsumpcyjne i co w ogólności dzieje się z produkowanymi dobrami. O tyle podział klasowy w sowieckim systemie jest znacznie sztywniejszy i znacznie mniej podatny na naciski społeczne niż w jakimkolwiek systemie własności kapitalistycznej, gdyż nie istnieją tu mechanizmy polityczne, za pośrednictwem których różne części społeczeństwa mogłyby wyrażać swoje interesy i realizować je poprzez organizmy państwowe i prawodawstwo. Jest prawdą, że pozycja poszczególnych jednostek zajmujących miejsca w hierarchii, jest zależna od woli i kaprysów oligarchii naczelnej czy też, w latach stalinizmu właściwego, od woli jednego satrapy. O tyle członkowie klasy rządzącej nie mają pozycji całkowicie zabezpieczonej: pod tym względem sytuacja ta przypomina raczej orientalne despotyzmy, gdzie członkowie warstw uprzywilejowanych byli również nieustannie na łasce władcy i mogli być każdego dnia z jego rozkazu strąceni czy uśmierceni. Nie jest jednak jasne, dlaczego ta właśnie okoliczność – mianowicie niepewny los jednostek z rządzącej biurokracji i ich zależność od zwierzchników – miałaby przeszkadzać w używaniu pojęcia klasy albo dlaczego miałaby ona mieć „socjalistyczny" charakter i świadczyć o ogromnym postępie w stosunku do „burżuazyjnej demokracji", jak zwolennicy Trockiego utrzymują. Milovan Dżilas we wspomnianej książce przedstawił nader plastyczny obraz różnego rodzaju

przywilejów socjalistycznej klasy rządzącej, podkreślając, że monopol władzy jest podstawą, nie zaś skutkiem, tych przywilejów.

Przy tych zastrzeżeniach nie ma powodu, by pojęcia „klasy wyzyskiwaczy" odmawiać biurokracji socjalistycznej. Użycie tego pojęcia, jak się wydaje, jest coraz powszechniejsze, a sztuczność rozróżnień wprowadzonych przez Trockiego coraz bardziej widoczna.

James Burnham, po swym zerwaniu z Trockim, napisał w 1940 roku sławną książkę *Rewolucja menedżerska*, w której twierdził, że utrwalanie się nowej klasy w Rosji jest tylko poszczególnym przypadkiem uniwersalnego procesu, jaki zachodzi i będzie postępował we wszystkich społeczeństwach przemysłowych. Również kapitalizm, wedle jego rozumowania, podlega podobnej ewolucji: formalne tytuły własności są coraz mniej znaczące, a władza stopniowo przechodzi w ręce ludzi, którzy sprawują faktyczną kontrolę nad produkcją, to znaczy menedżerów. Jest to nieuchronny proces, któremu zapobiec nie można, gdyż jest on pochodny względem samej natury współczesnego przemysłu. Nowa klasa uprzywilejowana jest po prostu historyczną formą, jaką podział klasowy dzisiaj przybiera; skądinąd podział klasowy, przywileje, nierówność – są to naturalne zjawiska życia społecznego; masy ludzi w toku całej historii były używane, za pomocą różnych haseł ideologicznych, do strącania istniejących klas uprzywilejowanych, tylko po to, aby osadzić na ich miejscu nowych panów, którzy natychmiast dławią większość społeczeństwa nie mniej sprawnie niż ich poprzednicy. Despotyzm nowej klasy w Rosji nie jest wyjątkiem historycznym, ale potwierdzeniem uniwersalnej prawidłowości.

Niezależnie od pytania, czy despotyzm, w takiej lub innej formie, jest trwałą cechą życia społecznego, wydaje się, że rozważania Burnhama zupełnie nie zdają sprawy z realności sowieckich. W Rosji porewolucyjnej rządziła i nadal rządzi biurokracja polityczna, nie zaś menedżerzy przemysłu; ci ostatni stanowią wprawdzie ważną część społeczeństwa i różne ich grupy mogą dzięki swoim wpływom współkształtować pewne decyzje władz naczelnych, w szczególności odnoszące się do ich własnego zakresu działania. Jednakże decyzje podstawowe, włączając również decyzje dotyczące inwestycji przemysłowych, eksportu i importu, podejmowane są przez polityczną oligarchię jako decyzje polityczne. Szczególnie zaś niewiarygodne byłoby przypuszczenie, że rewolucja październikowa była poszczególnym przypadkiem procesu przechodzenia władzy w ręce menedżerów, a to w wyniku postępu w technologii i w organizacji pracy.

Sowiecka klasa wyzyskiwaczy jest nową formacją społeczną, która przypomina pod pewnym względami biurokrację orientalnych systemów despotycznych, pod innymi – klasę lordów feudalnych, pod innymi jeszcze – kolonizatorów kapitalistycznych w krajach zacofanych. Pozycja tej klasy określona jest przez całkowitą, nie znaną przedtem w Europie, koncentrację władzy ekonomicznej, politycznej i militarnej oraz przez konieczność ideologicznej legitymizacji swojego panowania. Przywileje konsumpcyjne tej klasy są tylko konsekwencją jej pozycji społecznej. Marksizm jest charyzmatyczną aureolą, którą ta klasa przywdziewa, aby usprawiedliwić swoje panowanie.

3. Marksizm europejski w ostatniej fazie stalinizmu

Historia marksizmu w krajach podporządkowanych Związkowi Radzieckiemu w wyniku wojny daje się z grubsza podzielić na cztery fazy, chociaż oczywiście, nie wszędzie te same procesy zachodziły w takim samym tempie. Pierwsza faza obejmuje lata 1945-49, kiedy to w różnych krajach demokracji ludowej istniały jeszcze elementy politycznego i kulturalnego pluralizmu, słabnące stopniowo pod presją sowiecką. Następny okres obejmuje lata 1949-54; jest to etap pełnego lub prawie pełnego ujednolicenia politycznego i ideologicznego „obozu socjalizmu" i daleko posuniętej stalinizacji wszystkich dziedzin kultury. Następny okres rozpoczął się w 1955 roku i jego najbardziej charakterystyczną cechą, z punktu widzenia historii marksizmu, było pojawienie się różnego rodzaju tak zwanych rewizjonistycznych, antystalinowskich nurtów, w szczególności w Polsce, na Węgrzech, później także w Czechosłowacji, do pewnego stopnia w Niemczech Wschodnich. Okres ten właściwie zakończył się około 1968 roku, kiedy to marksizm, przynajmniej w większości tych krajów, przybrał postać martwej skamieliny, nadal uznawanej za ideologię oficjalną rządzących partii, lecz poza tym kulturalnie bezpłodnej.

Historia „stalinizacji" i „destalinizacji" krajów demokracji ludowej przebiegała rozmaicie w każdym z nich, w zależności od kilku zmiennych. Istniala różnica między krajami, które w czasie wojny walczyły po stronie aliantów (Polska, Jugosławia, Czechosłowacja), i tymi, które oficjalnie były sojusznikami państw osi. Tradycje kulturalne były inne w krajach historycznie związanych z zachodnim chrześcijaństwem (Polska, Czechosłowacja, Węgry), inne w Bułgarii, Rumunii i Serbii. Jedne kraje miały długą i poważną tradycję studiów filozoficznych, ciągnącą się od średniowiecza (Niemcy Wschodnie, Polska, Czechosłowacja), inne były jej pozbawione. W jednych krajach wreszcie lata wojny były epoką aktywnej walki konspiracyjnej i partyzantki, podczas gdy w innych, również pod władzą niemiecką, ruch oporu byl bardzo wątły i nie przybrał form zbrojnej walki. Do pierwszej kategorii należały Jugosławia i Polska, z tą wszelako istotną różnicą, że w walce wyzwoleńczej w Jugosławii komuniści byli siłą najaktywniejszą, podczas gdy w Polsce stanowili oni niewielki odsetek walczących, a opór przeciwko okupantom niemieckim kierowany był głównie przez siły związane z emigracyjnym rządem londyńskim. Wszystkie te różnice były istotne w określaniu powojennych losów wschodniej Europy i wszystkie miały też znaczenie dla ewolucji ideologii marksistowskiej w poszczególnych krajach: zarówno dla tempa, jak dla głębokości inwazji ideologicznej stalinizmu, jak wreszcie dla sposobów późniejszego uwalniania się od niej. Jedynym krajem, który uwolnił się od okupantów niemieckich w znacznym stopniu wewnętrznymi siłami kierowanymi przez komunistów, była Jugosławia. Był to także jedyny kraj, w którym komuniści od początku sprawowali władzę niepodzielną. Gdzie indziej – w Polsce, w Niemczech Wschodnich, w Czechosłowacji, w Rumunii, na Węgrzech – działały w pierwszych latach powojennych niekomunistyczne partie: głównie socjaldemokraci i ludowcy.

Jest całkiem możliwe, że wielu przywódców komunistycznych w Europie Środkowej z początku wierzyło istotnie, że kraje ich staną się niezawisłymi państwami, budującymi socjalistyczne instytucje w sojuszu z Rosją sowiecką, lecz nie pod jej bezpośrednią władzą. Złudzenia te wszakże nie mogły trwać długo. Przez pierwsze dwa lata po zakończeniu wojny trwały jeszcze w stosunkach międzynarodowych ślady wojennego przymierza; partie komunistyczne starały się zachować pozory lojalności względem układów jałtańskich i poczdamskich, które przewidywały utrzymanie instytucji demokratycznych, systemu wielopartyjnego i wyborów w Europie Środkowej. Początek tak zwanej zimnej wojny był zarazem końcem nadziei na inną drogę rozwojową tego obszaru aniżeli sowietyzacja. W latach 1946-48 niezależne partie zostały zniszczone lub przymusowo „zjednoczone" z komunistami (najwcześniej socjaldemokracja w Niemczech Wschodnich). Komuniści od początku, gdy jeszcze pewne realne elementy rządów koalicyjnych istniały, zapewnili sobie pozycje kluczowe dla utrzymania władzy, nade wszystko w policji i w armii. Wszędzie działali też sowieccy „doradcy", którzy w najbardziej newralgicznych punktach aparatu władzy mieli decydujący głos i byli bezpośrednimi organizatorami najbardziej jaskrawych i najbardziej wynaturzonych form represji. W 1949 roku, po kolejnych aktach likwidacji niekomunistycznych partii, po serii sfałszowanych wyborów, po zamachu stanu w Czechosłowacji, komuniści, dokładnie nadzorowani przez Stalina, cieszyli się już praktycznie niepodzielną władzą. Jednakże w tym samym okresie, kiedy stalinizm utrwalał swoje panowanie w Europie Środkowej, spotkał się on z pierwszą ciężką porażką w postaci jugosłowiańskiej schizmy.

Jednym z narzędzi, którymi posłużył się Stalin w wymuszaniu posłuszeństwa zarówno od rządzących partii komunistycznych, jak od innych, była okrojona wersja Kominternu w postaci Biura Informacyjnego partii komunistycznych czyli tak zwanego Kominformu. Kominform powstał we wrześniu 1947 r., a w jego skład wchodziły wszystkie, prócz niemieckiej i albańskiej, rządzące partie komunistyczne Europy (tj. sowiecka, polska, węgierska, jugosłowiańska, czeskosłowacka, rumuńska, bułgarska), a nadto partie francuska i włoska. Głównym reżyserem organizacji był z ramienia Stalina Żdanow. Z jego to polecenia delegaci jugosłowiańscy zaatakowali komunistów francuskich i włoskich, iż ci nie uchwycili władzy w swoich krajach korzystając z pomyślnej koniunktury w latach 1944-45 (w rzeczywistości komuniści włoscy i francuscy w tych latach wypełniali zalecenia Stalina; niemniej złożyli odpowiednią samokrytykę). Kominform miał przekazywać partiom komunistycznym całego świata linię sowiecką przebraną za jednomyślne uchwały grona najpoważniejszych partii. Były w istocie powody do przypuszczenia, że niektóre partie Europy Środkowej zechcą na serio uwierzyć, iż dzierżą suwerenną władzę w swoich krajach: Czechosłowacja i Polska zdradziły niezdrowe zainteresowanie planem Marshalla, a Bułgarzy i Jugosłowianie z własnej inicjatywy rozważali projekt federacji bałkańskiej. Wszystkie te próby zostały rychło ukrócone i partie przywołane do porządku. W warunkach, kiedy nowa wojna światowa co najmniej nie dawała się wykluczyć, komuniści mieli ponownie zostać na-

uczeni, że jest jeden tylko autorytet określający „słuszną" politykę i że najmniejsze odchylenie od jego wymagań źle się skończy. Na pierwszym posiedzeniu Biura Żdanow wygłosił referat o sytuacji międzynarodowej, rysując podział świata na dwa bloki polityczne jako podstawowy wyznacznik sytuacji. Kominform powołał także do życia pismo międzynarodowe, za pośrednictwem którego partia sowiecka (sprawująca, oczywiście, nieograniczoną władzę w redakcji) przekazywała swoje wytyczne propagandowe. Publikacja tego pisma była właściwie główną czynnością Kominformu. Po pierwszym posiedzeniu Biuro spotkało się tylko dwukrotnie (czerwiec 1948 r. i listopad 1949 r.), w obu wypadkach w celu potępienia komunistów jugosłowiańskich. Tarcia między partią sowiecką i jugosłowiańską zaczęły się wiosną 1948 roku. Ich bezpośrednim powodem było niezadowolenie Tity i innych przywódców jugosłowiańskich z powodu zbyt nachalnego i brutalnego wtrącania się sowieckich „doradców" do spraw policyjnych, wojskowych i innych Jugosławii. Oburzony tym odstępstwem od internacjonalizmu Stalin próbował zmusić Jugosłowian do posłuchu, przekonany zrazu zapewne, że zdoła rzecz bez trudu załatwić; partia jugosłowiańska w poprzednich latach wyróżniała się w aktywności propagandowej niezmierną czołobitnością w stosunku do Rosji; niemniej była ona w znacznym stopniu suwerenna w swoim kraju i Związek Radziecki, jak wyszło na jaw, miał tam bardzo słabe siły agenturalne (werbowanie Jugosłowian do sowieckiej siatki policyjnej i wywiadowczej było jednym z ważniejszych tematów sporu). Jednakże Jugosłowianie, jeśli nie liczyć kilku bezpośrednich funkcjonariuszy sowieckich, nie myśleli ustępować, w rezultacie czego okazało się, że jedynym środkiem przywrócenia w Jugosławii zasad internacjonalistycznych byłby sowiecki najazd zbrojny, na co wszelako Stalin, jak słusznie czy niesłusznie uważał, nie mógł sobie pozwolić. Partia jugosłowiańska potępiona została oficjalnie na drugim posiedzeniu Biura Informacyjnego (w którym jej przedstawiciele nie brali już udziału). Okazało się, że przywódcy jugosłowiańscy są nacjonalistami oraz prowadzą politykę antysowiecką (na czym szczegółowo polegała ta polityka, nie było oficjalnie wyjaśnione). Kominform otwarcie wezwał komunistów jugosłowiańskich do obalenia obecnego kierownictwa partii, jeśli nie zechce się ono natychmiast nawrócić na słuszną linię. Walka z Jugosławią stała się głównym tematem pisma Kominformu, a na trzecim i ostatnim posiedzeniu Biura sekretarz rumuńskiej partii G. Dej wygłosił referat pod tytułem „Jugosłowiańska partia komunistyczna we władzy morderców i szpiegów". Okazało się, że wszyscy przywódcy jugosłowiańscy od niepamiętnych czasów byli agentami różnych wywiadów imperialistycznych, że ustanowili w swoim kraju ustrój faszystowski i że głównym celem ich działalności zawsze była i jest antysowiecka dywersja dla potrzeb amerykańskich ludobójców. Wszystkie partie komunistyczne świata rozpętały histeryczną nagonkę przeciw Jugosłowianom. Jednym z ponurych następstw tej schizmy była seria sądowych morderstw w krajach demokracji ludowych; morderstwa te, wzorowane dokładnie na scenariuszach wielkich procesów moskiewskich, miały oczyścić partie komunistyczne od elementów „titowskich" lub o sympatie titoistyczne podejrzanych. Ich ofiarą padła znaczna ilość przywód-

ców komunistycznych. Procesy takie odbyły się w Albanii, w Bułgarii, Czechosłowacji i na Węgrzech. Główny proces czechosłowacki (Slansky'ego i innych) miał miejsce na krótko przed śmiercią Stalina, w listopadzie 1952 r., przy czym zyskał sobie sławę między innymi bardzo wyraźnymi akcentami antysemickimi; antysemityzm w ostatnich latach życia Stalina miał też w wewnętrznej polityce sowieckiej tendencję wybitnie rosnącą; jego najjaskrawszym objawem było aresztowanie, w styczniu 1953 r., grupy lekarzy, prawie wyłącznie Żydów z pochodzenia, i oskarżenie ich o mordowanie działaczy państwowych; wszyscy ci, którzy przeżyli tortury – osobiście przez Stalina nakazane – zostali uwolnieni natychmiast po śmierci wodza. W Polsce sekretarz partii, Gomułka, oraz kilku innych usuniętych przywódców i działaczy znalazło się w więzieniu, jednak nie doszło do ich procesu i uśmiercenia (rozstrzelano lub zabito w więzieniu pewną ilość niższych funkcjonariuszy). W Niemczech Wschodnich odbyły się procesy i areszty działaczy komunistycznych wedle tego samego wzorca, jednak ich ofiarą padli ludzie mniej znani. Natomiast gdzie indziej „titoiści", „syjoniści", i inni agenci imperializmu oraz faszyści, którzy „wśliznęli się" na fotele sekretarzy partii i członków biur politycznych, przyznawali się do swojej służby obcym wywiadom i w większości zostali zabici po pokazowych procesach. Nie należy przy tym sądzić, że wszystkie ofiary były istotnie sympatykami „titoizmu", to jest że myśleli o komunizmie mniej zależnym od Rosji. W niektórych wypadkach tak zapewne było istotnie, w innych byli oni mianowani zdrajcami przez władze sowieckie wedle dowolnie wymyślonych kryteriów. Celem tych represji było zastraszenie wszystkich partii rządzących w Europie Środkowej i nauczenie ich, na czym polega prawdziwy internacjonalizm, leninizm i marksizm: na niepodzielnej władzy sowieckich przywódców w formalnie niepodległych krajach i na posłusznym wypełnianiu ich poleceń.

Mimo niesłychanej presji, w której wszystkie środki, oprócz inwazji zbrojnej, zostały zastosowane, komuniści jugosłowiańscy utrzymali swoją niezależność i stworzyli pierwszy po wojnie znaczący wyłom w stalinowskim komunizmie. Początkowo, po rozłamie, ich oficjalna ideologia partyjna różniła się od sowieckiej tylko tym, że podkreślała konieczność niezależności partii komunistycznych i potępiała sowiecki imperializm; jeśli chodzi o generalne zasady marksizmu-leninizmu, to obowiązywały one nadal w Jugosławii i nie różniły się od sowieckich. Rychło jednak rewizja sięgnęła samych podstaw doktryny politycznej i Jugosłowianie usiłowali wypracować własny model społeczeństwa socjalistycznego, odmienny od sowieckiego w ważnych punktach.

Co do samego Kominformu, który w ostatnich latach istniał głównie w celu prowadzenie antyjugosłowiańskiej propagandy, to jego istnienie stało się niemożliwe z chwilą, gdy Chruszczow postanowił, wiosną 1955 roku, przywrócić pokój z Jugosłowianami; ale dopiero w kwietniu 1956 r., oficjalnie ogłoszono o jego rozwiązaniu. Od tego czasu partia sowiecka nie próbowała, o ile wiadomo, wznawiać żadnych zinstytucjonalizowanych form międzynarodowego komunizmu, zadowalając się bezpośrednią kontrolą innych partii (w miarę jak to było i jest możliwe) i zwołując kilkakrotnie międzynarodowe narady dla

podejmowania ogólnych rezolucji, jednak z mniejszym skutkiem, niż to było kiedyś możliwe; mimo wszystkich wysiłków nie udało się wodzom sowieckim doprowadzić na tych naradach do oficjalnego potępienia chińskiej partii komunistycznej wedle metod zastosowanych uprzednio w stosunku do Jugosławii.

W całym komunizmie światowym, w ostatnich latach panowania Stalina, trwała praca nad sowietyzacją doktrynalną. W krajach demokracji ludowych wyniki tej pracy były niejednakowe, lecz naciski i ogólne tendencje – podobne.

W Polsce marksizm, jak była o tym mowa, miał własną tradycję, zupełnie od rosyjskiej niezałeżną. Tradycja ta nie miała żadnej formy ortodoksji i nie była częścią żadnej ściśle partyjnej ideologii. Jednakże stanowiła ona tylko jeden i nie najbardziej znaczący nurt w kulturze umysłowej. Byli w Polsce historycy, socjologowie i ekonomiści, którzy, nie będąc wyznawcami sztywno pojętej doktryny, posługiwali się w mniejszym lub większym stopniu marksistowskimi kategoriami w swojej pracy; byli wśród nich między innymi uczniowie Ludwika Krzywickiego i Stefana Czarnowskiego, wybitnego socjologa i religioznawcy, który w ostatnich latach życia grawitował do pewnego stopnia ku marksizmowi (jest on m.in. autorem eseju o kulturze proletariackiej, w którym analizował powstawanie nowej mentalności i nowej sztuki, specyficznie związanej z sytuacją klasy robotniczej). W pierwszych latach powojennych tradycje te zostały wznownione. Pojawiła się ponownie myśl marksistowska, która nie była związana żadnymi rygorystycznymi schematami, ale występowała raczej jako nosiciel racjonalizmu i ogólna tendencja do analizowania zjawisk kultury w kategoriach konfliktów społecznych. Ten marksizm, luźny i nieskatechizowany znajdował wyraz między innymi na łamach miesięcznika „Myśl współczesna" i tygodnika „Kuźnica". Uniwersytety polskie w latach 1945-50 zostały zrekonstruowane wedle przedwojennych wzorów i obsadzone przez dawną kadrę nauczycielską; nie było jeszcze ideologicznych czystek na uczelniach; ukazywały się liczne pisma naukowe i książki nie mające z marksizmem nic wspólnego. Ideologia rządzącej partii wysuwała na czoło motywy patriotyczne (lub nacjonalistyczne, antyniemieckie), nie zaś komunistyczne, a sam ustrój nie nazywał się „dyktaturą proletariatu". Marksizm typu sowieckiego w tym czasie był tylko marginalną formą życia umysłowego; jego głównym rzecznikiem był Adam Schaff, autor podręczników i książek propagujących leninowsko-stalinowską wersję materializmu dialektycznego i historycznego; jednak również te książki były mniej prymitywne niż odpowiednia twórczość filozofów sowieckich (w ogólności można powiedzieć, że marksizm w Polsce, nawet w najgorszych latach, nie zszedł do sowieckiego poziomu i zachował, mimo inwazji rosyjskich wzorów, pewne ślady oryginalności i więcej nieco wstydliwego respektu dla zasad racjonalnego myślenia).

W latach 1945-49 represje polityczne i policyjne wzrastały; w początkowym okresie toczyła się w Polsce walka zbrojna z pozostałymi oddziałami polskiej armii podziemnej, która walczyła z niemieckim okupantem i nie chciała się poddać nowej, narzuconej przemocą władzy; trwały prześladowania i represje,

często krwawe, zarówno przeciwko zbrojnemu podziemiu, jak przeciw nielegalnym organizacjom politycznym, które pozostały z lat wojny, a także przeciw legalnym partiom niekomunistycznym (zwłaszcza partii ludowej). Mimo to naciski kulturalne w tym okresie były ograniczone do kwestii czysto politycznych, marksizm nie był jeszcze obowiązującym kanonem w naukach społecznych czy w filozofii, socrealizm w literaturze i sztuce był nieznany.

W latach 1948-49 odbywała się w Polsce likwidacja tak zwanego odchylenia prawicowo-nacjonalistycznego w partii; rezultatem była zmiana kierownictwa partyjnego, utrwalenie sowieckich norm w życiu politycznym, przyjęcie programu kolektywizacji rolnictwa (nigdy zresztą nie doprowadzonego do końca), oficjalne ogłoszenie ustroju za formę dyktatury proletariatu. W latach 1949-50 rozpoczęła się, w ślad za sanacją polityczną, sowietyzacja kulturalna. Liczne pisma naukowe i literackie zostały zamknięte, inne obsadzone przez nowe komitety redakcyjne. Na początku lat 50-tych usunięto z uczelni pewną ilość „burżuazyjnych" profesorów (przyznać jednak należy, że ilość usuniętych była niewielka i że zostali oni wprawdzie pozbawieni możliwości nauczania i publikowania, ale zachowali swoje pobory i pisali książki, które w kilka lat później, w pomyślniejszych warunkach, wydawali). Wśród nauczycieli akademickich na wydziałach filozofii niektórzy nie zostali usunięci, lecz polecono im ograniczyć działalność nauczycielską do wykładania logiki. Inni jeszcze otrzymali pracę w ośrodkach Akademii Nauk, gdzie nie mieli styczności z młodzieżą studencką. Przeprowadzona została reorganizacja nauczania na wydziałach nauk społecznych: katedry socjologii zastąpiono katedrami materializmu historycznego. Powołano do życia specjalny instytut partyjny dla kształcenia kadr, które miały następnie zastąpić „burżuazyjną" profesurę na wydziałach ideologicznie wrażliwych, to jest filozofii, ekonomii politycznej i historii. W filozofii organem marksistowskiej „ofensywy" było pismo „Myśl Filozoficzna". Przez czas jakiś filozofowie marksistowscy zajmowali się głównie zwalczaniem niemarksistowskiej tradycji w polskiej kulturze filozoficznej. Głównym obiektem ataku była polska szkoła filozofii analitycznej (tzw. szkoła lwowsko-warszawska: Kotarbiński, Ajdukiewicz, Ossowski, Ossowska i inni). Krytyce różnych stron filozofii analitycznej poświęcono wiele artykułów i książek. Drugim przedmiotem krytyki był tomizm, który miał także w Polsce rozbudowaną tradycję, a którego głównym ośrodkiem był Uniwersytet Katolicki w Lublinie (uniwersytet ten – rzecz bez analogii w dziejach państw socjalistycznych – nigdy nie został zlikwidowany i, mimo różnych nacisków i szykan, funkcjonuje po dziś dzień). W bataliach tych brało udział wielu marksistów starszego i młodszego pokolenia (Adam Schaff, Bronisław Baczko, Tadeusz Kroński, Helena Eilstein, Władysław Krajewski; również uczestniczył w nich piszący niniejsze, który nie uważa tej swojej aktywności za powód do chluby). Prowadzono także prace nad obecnością marksistowskiego dorobku w polskiej kulturze przeszłości. Znaczna większość tych, którzy wówczas uczestniczyli po stronie marksizmu w tych działaniach, następnie zerwała z komunizmem.

Pełna ocena wyników kulturalnych tych lat będzie możliwa dopiero z bardziej odległej perspektywy czasowej. Można jednak przypuszczać, że przymu-

sowa „marksizacja" kultury w Polsce nie była czystą stratą. Życie intelektualne zostało z pewnością zubożone i wyjałowione. Jednakże sam fakt upowszechnienia marksizmu miał, mimo przymusowej formy, w jakiej dochodził do skutku, pewne zalety. Wprowadził w obieg nie tylko niszczące i obskuranckie elementy sowieckiego marksizmu, ale także te składniki, które w marksizmie były wartościowe i które w mniejszym lub większym stopniu stały się dorobkiem kultury światowej: nawyk myślenia o zjawiskach kultury w kategoriach konfliktów społecznych, nacisk na ekonomiczne i technologiczne zaplecze procesów historycznych, ogólna tendencja do umieszczania badanych zjawisk w łożyskach wielkich nurtów dziejowych. Niektóre kierunki zainteresowania w naukach humanistycznych, choć ideologicznie motywowane, przyniosły pewną ilość wartościowych wyników, na przykład w studiach nad dziejami polskiej filozofii i myśli społecznej.

Państwo w latach stalinowskich dość hojnie dotowało kulturę, produkując w wyniku znaczną ilość kulturalnych śmieci, ale także znaczną ilość wartości trwałych. Ogólny poziom oświecenia publicznego i dostęp do szkół wszystkich stopni podniosły się szybko i znacznie w stosunku do lat przedwojennych. Nie fakt, że upowszechniano wiedzę o marksizmie, miał niszczycielskie skutki, ale używanie marksizmu jako narzędzia przemocy i kłamstwa politycznego. Marksizm w swojej formie prymitywnej i skatechizowanej działał, mimo wszystko, do pewnego stopnia jako nosiciel płodnych i racjonalnych ziaren, jakie w jego tradycji były zawarte; jednak ziarna te mogły okazywać żywotność tylko proporcjonalnie do słabnięcia opresyjnych funkcji doktryny.

W sumie stalinizm (w sensie ścisłym) przyniósł w Polsce szkody kulturalne mniej złowrogie i mniej nieodwracalne niż w innych krajach Europy Środkowej. Kilka okoliczności w tym współdziałało. Nade wszystko ważna była siła spontanicznego, choć głównie biernego, oporu kultury i głęboko zakorzeniona nieufność czy wręcz odraza do wszystkich wzorów pochodzących z Rosji. W narzucaniu kulturze stalinowskiego modelu zauważyć było można pewną połowiczność czy niekonsekwencję: marksizm nigdy nie zdobył monopolu absolutnego w naukach humanistycznych, a próby przenoszenia na grunt polski sowieckich nacisków na nauki biologiczne były słabe i nieskuteczne; kampania w imię socrealizmu doprowadziła wprawdzie do powstania pewnej ilości bezwartościowych dzieł apologetycznych, ale nie przetrąciła kręgosłupa literaturze i sztuce; czystki na wyższych uczelniach miały stosunkowo skromne rozmiary: rozmiary prohibitów w bibliotekach były ograniczone w porównaniu z innymi krajami. Ponadto, stalinizm kulturalny był stosunkowo krótkotrwały, zaczął się na serio w latach 1949-50, a w latach 1954-55 wszedł już w stadium rozkładu. Jest możliwe, choć trudne do udowodnienia, że działała w tym także głęboko ukrywana, lecz żywa niechęć wielu starych komunistów do Stalina, który zniszczył Komunistyczną Partię Polski i wymordował jej aktyw.

W innych krajach poddanych sowieckiemu zwierzchnictwu kulturalna stalinizacja była z różnych powodów bardziej konsekwentna i bardziej destrukcyjna. Niemcy Wschodnie znajdowały się pod bezpośrednią okupacją sowiecką i stalinizm w symbiozie z tradycją pruską przybrał tam postać szczególnie

sztywną i obskurancką (pomijając twórczość Ernesta Blocha, którą wypada osobno omówić). Ponadto, do 1961 roku ucieczki do Niemiec Zachodnich były nietrudne, a wśród około 4 milionów uciekinierów było wielu intelektualistów, którzy porzucali kraj w poszukiwaniu swobody i przyczyniali się do jego pustynienia kulturalnego. Również czystka ideologiczna w Czechosłowacji była bardzo konsekwentna, a jej niszczycielskie wyniki do dziś są widoczne. Przez wiele lat dyktatorem kulturalnym Czechosłowacji był Zdenek Nejedly, ongiś historyk muzyki, który drobiazgowo reformował po stalinowsku wszystkie dziedziny kultury, między innymi cenzurował klasyków literatury czeskiej, zakazał wykonywania utworów największego czeskiego kompozytora Dworzaka (który okazał się „kosmopolitą") itp. Analogiczne funkcje sprawował w Bułgarii Todor Pawłow, typowy marksistowski dyletant z pretensjami do znajomości wszystkich nauk. Pisał on na liczne tematy, włączając biologię, literaturę i filozofię, a najbardziej znanym jego dziełem jest przed wojną jeszcze wydany (i przełożony na rosyjski) wykład leninowskiej epistemologii pod tytułem *Teoria odbicia*. Pojęcie „odbicia" w tej książce ma sens uniwersalno-kosmiczny i oznacza po prostu wszelki rodzaj wpływu, jaki rzeczy na siebie wzajem wywierają, poczynając od mechanicznej przyczynowości; ludzkie akty percepcji i myślenia abstrakcyjnego przedstawione są jako poszczególny przypadek owego „odbijania" na najwyższym poziomie organizacji materii. W Bułgarii tak się zdarzyło, że stary profesor filozofii w Sofii, Michalczew, był uczniem Rehmkego, drugorzędnego niemieckiego empiriokrytyka; z tego to powodu głównym zadaniem marksistów bułgarskich przez wiele lat była „walka z rehmknianizmem".

Na Węgrzech pozycja marksizmu od początku była lepiej ugruntowana dzięki obecności kilku znanych marksistów starszego pokolenia: J. Revai'a, B. Fogarasi i G. Lukácsa. Revai przez czas dłuższy z ramienia partii komunistycznej komenderował węgierską kulturą i „ustawiał" ją wedle sowieckich wzorów. Pozycja Lukácsa przez cały czas była chwiejna, mimo że książki i artykuły, które w ostatnich latach stalinizmu pisał, wydawały się nieskazitelne z punktu widzenia obowiązującej ortodoksji. Znaczącym wyjątkiem była jednak książka o Heglu, pisana przed wojną i ogłoszona w 1948 roku po niemiecku; nie pasowała ona w sposób oczywisty do formułek Stalina i Żdanowa i zrobiona była w zupełnie niesowieckim stylu.

Inaczej nieco wyglądała sytuacja marksizmu komunistycznego w krajach Europy Zachodniej. Wszystkie partie komunistyczne posłusznie i bez żadnego sprzeciwu wspierały linię każdorazowo wyznaczaną przez Stalina, propagowały kult wodza i gloryfikowały sowiecką politykę. Jednakże ani we Francji, ani w Anglii, ani we Włoszech wzory sowieckie nigdy nie opanowały całkowicie produkcji teoretycznej marksistów – zarówno w filozofii, jak w naukach historycznych. Różnice leżały mniej w samej treści tej produkcji, ile w jej ogólnym poziomie, w sposobie argumentacji i stylu.

We Francji w pierwszych latach powojennych ruch komunistyczny rozwinął się z nadzwyczajnym rozmachem. W działalności państwowej i parlamentarnej komuniści, od początku „zimnej wojny", uprawiali politykę sztywną i sabotowania

wali wszystkie poczynania rządu, bez względu na treść; jednakże na poziomie regionalnych i municypalnych organizmów polityka ich była elastyczna i zręczna. Partia komunistyczna stworzyła w tych latach własne, szeroko rozbudowane i izolowane od świata formy życia kulturalnego – podobnie nieco, jak socjaldemokracja niemiecka przed pierwszą wojną. Wydawała wiele pism, wśród nich periodyk teoretyczny „Pensée". Miała w swoich szeregach wielu ludzi wybitnych i cieszących się ogólnym autorytetem: pisarzy (jak Aragon, Eluard), malarzy (jak Picasso, Léger), uczonych (jak małżeństwo Joliot-Curie). Obecność wielu wybitnych ludzi, znanych we francuskiej kulturze, nadawała komunizmowi powagę intelektualną. Filozoficzna produkcja marksistowska była dość obfita. Część tej produkcji była czysto stalinowska z ducha, zwłaszcza rozprawy drukowane na łamach partyjnego miesięcznika „Nouvelle Critique"; pismo to między innymi wszczęło kampanię przeciwko psychoanalizie, która wówczas cieszyła się we Francji rosnącym wzięciem; jak należało oczekiwać, większość dyskutantów potępiła psychoanalizę jako burżuazyjną doktrynę, idealistyczną i mechanistyczną zarazem, sprowadzającą zjawiska społeczne do psychologii indywidualnej, a życie psychiczne – do popędów biologicznych. Roger Garaudy, który w latach 60-tych miał zasłynąć jako retor liberalnego komunizmu, pisywał w tych latach książki, które pod względem wiedzy i umiejętności pisarskich stały z pewnością wyżej niż filozoficzna twórczość sowiecka, ale nie odbiegały od wymogów stalinizmu w treści. Należy tu zaliczyć między innymi książkę o wolności (*Grammaire de la liberté*, 1950), z której wynika, że wolność polega na upaństwowieniu przemysłu i zniesieniu bezrobocia. Książka *Les sources français du socialisme scientifique* (1948) miała na celu wykazanie, że komunizm ma głębokie i oryginalne korzenie w kulturze francuskiej. Garaudy ogłosił także dzieło o chrześcijaństwie, gdzie gromadził dowody obskurantyzmu Kościoła katolickiego i jego walki z postępem nauki.

Inny nieco charakter miała twórczość Henri Lefebvre'a. Był on i jest pisarzem niezwykle płodnym. Należał już przed drugą wojną światową do znanych marksistowskich autorów, wydał antologie tekstów Marksa i Hegla, ogłosił książki przeciwko nacjonalizmowi i faszyzmowi. Po wojnie ukazała się między innymi jego *Logique formelle et logique dialectique* (1947), interesująca *Critique de la vie quotidienne* (1947), krytyka egzystencjalizmu (ten temat w latach 40-tych i 50-tych stanowił nieodzowny składnik bibliografii marksistowskich filozofów we Francji), książki o Kartezjuszu, o Diderot, o Rabelais, o Pascalu, o Musset, o Marksie, i o Leninie, rozprawy na tematy malarstwa i muzyki. Wszystkie te rzeczy są śpiesznie kreślonymi esejami, żadna nie jest gruntownym studium, ale każda zawiera pewną ilość oryginalnych i wartościowych spostrzeżeń. Lefebvre był zawsze autorem pomysłowym, błyskotliwym, z rozległym wykształceniem. Obracał się głównie w kręgu kultury francuskiej, a tematyka jego zainteresowań była zbyt pstrokata, aby mógł on jakiejkolwiek poszczególnej sprawie poświęcić wiele czasu. Wpłynął znacznie na marksizm francuski między innymi przez to, że stale sięgał do wczesnych tekstów Marksa, które w sowieckim marksizmie były praktycznie nieobecne; wracał zwłaszcza ciągle do

tematu „człowieka totalnego". We francuskiej filozofii „młody Marks" był, głównie dzięki niemu, chlebem powszednim już w latach 40-tych i wczesnych 50-tych. Prawdopodobnie Lefebvre przyczynił się najbardziej do upowszechnienia Marksowskiego terminu „alienacja", który następnie (bez jego intencji) zrobił karierę w potocznym języku francuskim jako wygodne słowo bez określonego sensu, ale oznaczające mgliście coś niedobrego. Nieco na uboczu od głównego nurtu partyjnej filozofii leżała twórczość Auguste'a Cornu, wybitnego historyka marksizmu.

Późniejsza ewolucja francuskiego marksizmu w latach rozkładu ideologii stalinowskiej była w pewnym stopniu określona inwazją heglizmu oraz filozofii egzystencjalnej w latach 40-tych. W przeniesieniu Hegla (nade wszystko *Fenomenologii ducha*) do Francji główną rolę odegrali Alexandre Kojève (który wykładał i komentował tę filozofię jeszcze przed wojną) oraz Jean Hyppolite. Żaden z nich nie był marksistą ani komunistą. Obaj jednak interesowali się życzliwie doktryną Marksa i na serio ją analizowali; obaj też podkreślali w Heglowskich schematach wszystko, co przyczyniło się do uformowania myśli Marksa; przyczynili się znacznie do odwrócenia filozofii francuskiej z jej tradycyjnego łożyska i tradycyjnych zainteresowań. Wprowadzili w obieg ideę Rozumu, który wciela się w proces historyczny; była to idea antykartezjańska, dla kartezjanizmu bowiem historia z natury rzeczy była dziedziną przypadkowości, leżała poza zasięgiem filozofii i nie dawała się zracjonalizować, chyba za pomocą świadomie fikcyjnych i sztucznych rekonstrukcji, które Descartes określa mianem *fabula mundi*. W wykładach Kojève'a, ogłoszonych w 1947 roku, *Fenomenologia* Heglowska ukazuje się jako historia samotworzenia się człowieka przez pracę i przez walkę; Kojève w dialektyce pana i niewolnika widział źródło Marksowskiej teorii proletariatu oraz zaczątek teorii, która przypisuje pracy rolę demiurga dziejów. Obaj, Kojève i Hyppolite, ukazywali Marksowską filozofię dziejów jako dalszy ciąg Heglowskiej dialektyki negatywności (zło, niewolnictwo i alienacja jako konieczne narzędzia dorastania ludzkości do samorozumienia i do wyzwolenia). Hyppolite szczególnie zwracał uwagę na to, że dla Hegla, podobnie jak dla Marksa, Rozum nie jest transcendentalnym obserwatorem świata, mającym reguły własne, od historycznego przebiegu niezależne, ale konstruuje się jako składnik, wyraz czy aspekt tego przebiegu, że dojrzewanie gatunku ludzkiego do „rozumności" nie polega na stopniowym przyswajaniu sobie gotowych reguł myślenia, ale na postępie wspólnoty ludzkiej i zdolności ludzi do uznawania siebie wzajem jako istot rozumnych; uznanie to zaś wymaga, by istota ludzka przestała funkcjonować na prawach towaru – co właśnie jest głównym sensem orędzia Marksa.

Co do filozofii egzystencjalnej Sartre'a, która przez kilka lat powojennych miała we Francji fenomenalne wręcz wzięcie, to nie dawała się ona, w ówczesnej wersji, w żaden sposób z marksizmem uzgodnić. Sartre zakładał, w rzeczy samej, że istnienie ludzkie określa się jako puste miejsce absolutnej wolności w świecie bezwładnym i obcym, zdanym na pastwę niewiadomych determinizmów naturalnych. Wolność ta jest nieznośnym ciężarem, od którego uciec chcemy, ale uciec nie możemy bez złej wiary; sam fakt, że jestem absolutnie i

bezgranicznie wolny, odbiera mi alibi dla moich zachowań, obciąża bezwzględną odpowiedzialnością za wszystko, co czynię. Wolność ta ujawnia się w moim nieustannym wybieganiu przed siebie, które tworzy czas – właściwą formę istnienia ludzkiego. Podobnie jednak, jak wolność, czas jest własnością każdej egzystencji poszczególnej. Dla Sartre'a nie ma czasu kolektywnego, społecznego i nie ma także wolności innej aniżeli ta naturalna, beznadziejna i uciążliwa konieczność bezustannego indywidualnego samotworzenia, dla którego człowiek nie ma oparcia ani w Bogu, ani w żadnych wartościach transcendentalnych, ani w tradycji historycznej, ani w innych ludziach. Przez to, że jestem określony jako pusta wolność, czysta negatywność, wszelki byt poza mną jawi mi się tylko jako próba ograniczenia mojej wolności; dlatego stosunki ludzkie na mocy samej natury egzystencji, ontologicznie niejako, mogą się konstytuować tylko w antagonizmie, w próbach przywłaszczania sobie innego człowieka, na sposób rzeczy – wszystko jedno czy w stosunkach panowania politycznego, czy w miłości.

Sartre'owska doktryna, która zasadniczo uniemożliwiała stworzenie pojęcia wspólnoty ludzkiej i wspólnego czasu ludzkiego oraz redukowała cały proces życia do irracjonalnej pogoni za własną próżnią, nie mogła była, rzecz jasna, wejść w ugody z żadną wersją marksizmu. Była też systematycznie i brutalnie atakowana przez wszystkich francuskich intelektualistów komunistycznych. Z drugiej strony Sartre wcześnie pragnął identyfikować się z klasą robotniczą i w ogólności z ludźmi uciemiężonymi, stąd nieustanne wahania i dwuznaczności w jego stosunkach z partią komunistyczną; historia tych stosunków, oscylujących między identyfikacją a gwałtowną wrogością, jest zawiła i niepodobna jej tutaj opisywać. We wszystkich jej stadiach jednak Sartre'owi chodziło o to, aby nie tylko uchronić swą reputację „lewicową", ale przedstawić siebie i własną filozofię jako „lewicowość" *par excellence*. Stąd też również w okresie, gdy atakował komunizm i sam był obrzucany wyzwiskami przez marksistów, starał się każdy swój atak kompensować udziesięciokrotnionym atakiem na siły reakcyjne, burżuazję czy rząd amerykański. Ponieważ uważał, że partia komunistyczna faktycznie wciela aspiracje proletariatu, a sam z proletariatem się utożsamiał, przez czas jakiś był nie tylko w sojuszu politycznym z komunistami, ale uznał Związek Radziecki w ostatnim okresie stalinizmu za nadzieję wyzwolenia ludzkości. Cała jego polityczna działalność podminowana była strachem przed sytuacją intelektualisty, który z zewnątrz osądza wydarzenia, żadnego na nie nie mając wpływu; słowem, była to ideologia nieudanego polityka, który nie chce zrezygnować ze swych aspiracji.

Merleau-Ponty, który przez czas jakiś z Sartre'm współpracował, był od początku bardziej sceptyczny zarówno w stosunku do komunizmu, jak marksizmu, chociaż pod względem filozoficznym jego teoria wolności, zawsze współokreślonej przez zastane sytuacje, była bliższa marksistowskiemu ujęciu aniżeli Sartre'owska wolność-próżnia. W *Humanisme et terreur* (1947), gdzie między innymi analizował sprawę terroru komunistycznego i jego możliwych usprawiedliwień historycznych, twierdził, że nigdy nie możemy znać pełnego sensu swoich zachowań, gdyż nie możemy znać ich wszystkich skutków, mimo

to skutki te, czy chcemy czy nie, stanowią część owego „sensu" i jesteśmy za nie odpowiedzialni; dlatego proces historyczny i nasze w nim uczestnictwo są nieuchronnie dwuznaczne i niepewne. Mimo to, w tymże dziele zakładał możliwość przemocy usprawiedliwionej historycznie, to znaczy sprzyjającej w końcu zniesieniu przemocy, chociaż nie potrafił podać wskaźników, wedle których taką dobrą przemoc należałoby od złej przemocy odróżniać. Z biegiem czasu Merleau-Ponty coraz bardziej zaostrzał swój krytyczny do komunizmu stosunek.

Różnice w stylistyce i w treści marksistowskiej produkcji różnych krajów zachodnioeuropejskich ujawniały, rzecz zrozumiała, ogólne różnice kulturalnej tradycji. Marksizm francuski był na ogół rozmiłowany w dramatycznej retoryce, pełen ocukrzonej frazeologii humanistycznej, logicznie niechlujny, impresjonistyczny, ociekający rewolucyjnym patosem, za to sprawny pod względem literackim. Marksizm brytyjski zachował pewne piętno empirystycznej tradycji, był bardziej trzeźwy, bardziej dbały o walory logiczne argumentacji, mniej w nim było filozoficznego „historyzmu", a więcej znajomości historii. Ruch komunistyczny brytyjski był nader wątły i nigdy nie zdobył masowego poparcia klasy robotniczej; nie był jednak, jak w niektórych innych krajach, ruchem intelektualistów i zawsze miał korzenie – słabe, lecz rzeczywiste – w związkach zawodowych. Wielu intelektualistów brytyjskich przeszło przez partię komunistyczną, zarówno w latach 30-tych, jak po wojnie. Wśród filozofów marksistowskich komunistycznej orientacji wyróżniali się Maurice Cornforth i John Lewis. Pierwszy jest autorem rozprawy poświęconej krytyce empiryzmu logicznego i filozofii analitycznej pod tytułem *Science versus Idealism* (1946). Cornforth podejmował głównie tematy engelsowsko-leninowskiej teorii poznania, atakując „atomizm logiczny", zasadę ekonomii myślenia i program filozofii zredukowanej do analizy języka. John Lewis ogłosił między innymi krytykę pragmatyzmu. Wartościowe przyczynki historyczne publikował we wczesnych latach powojennych Benjamin Farrington; jest on między innymi autorem książki o historii nauki greckiej, gdzie wykazywał związki różnych filozoficznych doktryn antycznych z ówczesną technologią.

Jeśli marksiści brytyjscy podkreślali głównie empiryczne i racjonalistyczne strony doktryny, francuscy zaś – jej humanistyczną frazeologię, to marksizm włoski, zgodnie ze swoimi tradycjami, szczególnie uwydatniał motyw „historyzmu" w marksistowskiej filozofii historii. Również w ostatnich latach stalinizmu marksizm we Włoszech był pod względem filozoficznym daleko od standardów leninowsko-stalinowskich. W polityce międzynarodowej włoska partia komunistyczna, która po upadku faszyzmu podniosła się bardzo szybko z dwudziestoletniej stagnacji i bezczynności, była równie uległa względem sowieckiej linii, jak wszystkie inne. Jej przywódca Palmiro Togliatti (1893-1964) miał wprawdzie później, po 1956 roku, zdobyć sobie reputację najbardziej „otwartego" i najbardziej od sowieckich modelów niezależnego wśród polityków komunistycznych. Nie ma jednak żadnych powodów, aby tę reputację projektować wstecz, na stalinowską epokę. Przez cały czas szedł on posłusznie wszystkimi zygzakami stalinowskiej polityki i wyróżniał się najwyżej tym, że

łatwo i bez oporu porzucał okresy sztywnego izolacjonizmu komunistycznego (określane w partyjnym żargonie jako „lewicowe" albo „sekciarskie" czy „dogmatyczne") na rzecz bardziej elastycznej (i zresztą skuteczniejszej) polityki „frontu ludowego". W polityce kulturalnej włoscy marksiści byli na ogół mniej agresywni i mniej ordynarni niż ich towarzysze z innych krajów, kładli nacisk na łączność marksizmu z tradycjami włoskiej kultury i bardziej starali się wydobywać jej „pozytywne" (z punktu widzenia komunizmu) składniki, niż potępiać składniki reakcyjne. Publikacja notatek więziennych Gramsciego w latach 1947-49 była w historii włoskiego marksizmu doniosłym wydarzeniem; udostępniła partyjnym intelektualistom źródło inspiracji, które pozwalało na znacznie bardziej rozluźnioną i bardziej otwartą wersję marksizmu, niż to było możliwe w granicach Leninowskich kanonów. W marksistowskiej produkcji filozoficznej wczesnych lat 50-tych we Włoszech znaczną rolę odgrywali Galvano della Volpe (1896-1968) i Antonio Banfi (1886-1957). Obaj stali się marksistami i komunistami w stosunkowo późnym wieku i starali się interpretować nową wiarę w duchu tradycji włoskiego uniwersalizmu humanistycznego. Della Volpe ogłosił między innymi wartościową książkę o Eckharcie, a także rozprawę o epistemologii (*Logica come scienza positiva*, 1950; słowo „logika" nie ma tu sensu nowoczesnego, ale oznacza ogólną teorię poznania); interpretował w niej marksizm w duchu antyheglowskim i empirystycznym. Banfi podkreślał w szczególności historyczny relatywizm marksizmu (podobnie jak Gramsci, a przed nim Labriola we Włoszech, albo Sorel we Francji). Marksizm, wedle tej wykładni, miał być nie tyle naukową interpretacją świata, a tym mniej systemem metafizycznym, ale raczej historyczną ekspresją współczesnej fazy ludzkiego samotworzenia, artykulacją praktycznych walk ludzkości o panowanie nad warunkami swojego życia.

Ogólnie wolno powiedzieć, że ostatnie lata stalinizmu w Europie Zachodniej nie były zupełnie bezpłodne w zakresie produkcji teoretycznej i historycznej, ale nieliczne wartościowe wyniki (mało zresztą było wśród nich książek, które by dziś zasługiwały jeszcze na czytanie dla nich samych) ginęły w powodzi zorganizowanego kłamstwa politycznego. W kłamstwie tym uczestniczyli wszyscy intelektualiści komunistyczni na świecie bez wyjątku. Robotnicy włoscy czy francuscy, którzy w tych latach przystępowali do ruchu komunistycznego, na ogół mało interesowali się perspektywami rewolucji światowej i systemem sowieckim; popierali partię, która była energicznym rzecznikiem ich bezpośrednich roszczeń i interesów. Intelektualiści natomiast akceptowali marksizm i komunizm jako uniwersalną doktrynę i byli świadomi, że wspierają ruch całkowicie sterowany przez Moskwę i podporządkowany celom sowieckiej polityki; bezkrytycznie odpychali od siebie wszystkie wiadomości (łatwo dostępne na Zachodzie z książek, a w krajach demokracji ludowej z obserwacji naocznej), które ujawniały realne oblicze sowieckiego systemu społecznego. Wszyscy, przy różnych okazjach, deklarowali swoje poparcie dla tego systemu i deklarowali je zresztą samą swoją przynależnością do partii komunistycznych. Wszyscy uczestniczyli w farsie stalinowskiego „ruchu pokoju", który pod orwellowską nazwą był w latach zimnej wojny jednym

z instrumentów agresywnej polityki imperialnej Związku Radzieckiego. Wszyscy przełykali bez sprzeciwu najbardziej fantastyczne zmyślenia propagandy (np. co do rzekomej wojny bakteriologicznej prowadzonej przez Amerykanów w Korei). Ci, którzy żywili wątpliwości co do doskonałości komunistycznego ustroju, oszukiwali samych siebie twierdzeniem, że „mimo wszystko" komunizm okazał się jedyną czy najskuteczniejszą formą walki przeciw groźbie faszyzmu i że z tej racji należy go akceptować w całości i bez zastrzeżeń. Psychologiczne motywy tego dobrowolnego samooszukiwania były rozmaite: rozpaczliwa potrzeba wiary, że ktoś na świecie musi wcielać tradycyjne marzenia o uniwersalizmie i braterstwie ludzkim; intelektualistyczne iluzje co do „postępu historycznego"; nienawiść do demokratycznego establishmentu, który w różnych krajach Europy Zachodniej zdołał się doszczętnie skompromitować w latach przedwojennych; pragnienie posiadania wszechstosowalnego klucza, który otwiera wszystkie sekrety bytu, historii i polityki; pragnienie bycia na „wznoszącej się fali" dziejowej (czyli po prostu kult siły, bardzo wśród intelektualistów częsty). Pragnąc, jak wierzyli, być po jednej stronie barykady z prześladowanymi i upośledzonymi, intelektualiści komunistyczni stawali się piewcami najbardziej agresywnego systemu politycznego, jaki wówczas na świecie istniał i wspólnikami gigantycznego kłamstwa, które system ów nader skutecznie produkował.

Rozdział V

TROCKI

1. Losy na wygnaniu

Kiedy represje doprowadziły do całkowitego niemal zniszczenia „lewicowej opozycji" w Związku Radzieckim, jej przywódca, Lew Dawidowicz Trocki, po rocznym pobycie na zesłaniu w Kazachstanie, został w styczniu 1929 roku wywieziony do Turcji. Spędził cztery lata na wysepce na morzu Marmara. Przez długi czas inne państwa odmawiały wizy wjazdowej człowiekowi z reputacją najbardziej niebezpiecznego podżegacza rewolucyjnego na świecie (w ciągu tych lat Trocki raz tylko wyjechał z Turcji na wykład do Kopenhagi).

W Turcji Trocki napisał ogromną *Historię rewolucji rosyjskiej*, ogólną analizę przyczyn i przebiegu rewolucyjnego procesu w Rosji; książka ta miała między innymi na celu wykazanie, iż historia dowiodła całkowitej słuszności jego, Trockiego, przewidywań, w szczególności potwierdziła ideę „rewolucji permanentnej", to jest ideę, wedle której rewolucja demokratyczna musiała w sposób ciągły przerosnąć w fazę dyktatury proletariatu i mogła zwyciężyć tylko w tej formie. Napisał w tym czasie także swoją autobiografię oraz ogromną ilość artykułów, odezw i listów, których celem było podtrzymanie i rozwinięcie „lewicowej opozycji" przeciwko stalinizmowi w skali rosyjskiej i międzynarodowej. Już w kilka miesięcy po banicji jął wydawać po rosyjsku „Biuletyn Opozycji", który ukazywał się do końca jego życia, najpierw w Niemczech, a potem, po przewrocie hitlerowskim, w Paryżu; zajmował się jego wydawaniem syn Trockiego, Leon Siedow. Pismo to, podobnie jak rosyjskie książki Trockiego, miało głównie służyć organizowaniu opozycji w Związku Radzieckim, rychło jednak represje policyjne niemal całkowicie uniemożliwiły szmuglowanie ich do kraju i kontakty Trockiego z resztkami „lewicy" w Rosji praktycznie zostały przerwane.

Jednocześnie znaczną część swojej niezmordowanej energii Trocki poświęcił organizowaniu zwolenników w innych krajach. Tu i ówdzie istniały nieliczne grupki dysydentów komunistycznych i one to miały się stać, wedle jego nadziei, zalążkiem regeneracji Kominternu oraz przywrócić prawdziwie bolszewickiego i leninowskiego ducha w ruchu komunistycznym. Grupki te przybrały miano Międzynarodowej Opozycji Lewicowej, która działała od 1930

roku i uważała się za frakcję Kominternu (co było, oczywiście, czysto ideologiczną fikcją, jako że trockiści byli w Kominternie bezapelacyjnie wyklęci, a w Rosji większość ich siedziała już po obozach i więzieniach). W czasie pobytu Trockiego w Kopenhadze w listopadzie 1932 roku odbyło się tam zebranie trockistów z kilku krajów, a następne miało miejsce w kilka miesięcy później w Paryżu. Przez kilka lat Trocki przeciwstawiał się stanowczo tworzeniu IV Międzynarodówki, uważając, że stalinizm, jako że nie ma żadnej bazy społecznej, musi runąć lada chwila, a jego jedynym możliwym i naturalnym dziedzicem będą prawdziwi „bolszewicy-leninowcy", którzy odrodzą Komintern. Jednakże w 1933 roku, po zwycięstwie Hitlera w Niemczech, doszedł do wniosku, że nowy międzynarodowy organ rewolucji jest nieodzowny i jął czynić starania o zgromadzenie swoich zwolenników pod osobnym sztandarem. Oficjalnie IV Międzynarodówka została powołana do życia na zebraniu w Paryżu we wrześniu 1938 roku.

W końcu 1932 roku Trocki sformułował zasady działania i ideologię Lewicowej Opozycji Międzynarodowej w 11 punktach: 1) uznanie niezależności partii proletariackiej, stąd potępienie dawnej polityki Kominternu w Chinach (wejście komunistów do Kuomintangu) i w Anglii (komitet angielsko-rosyjski) w latach 20-tych; 2) uznanie międzynarodowego, więc permanentnego charakteru rewolucji, 3) uznanie, że Związek Radziecki, mimo „biurokratycznej degeneracji", jest nadal państwem robotniczym; 4) potępienie stalinowskiej polityki, zarówno w jej fazie „oportunistycznej" z lat 1923-28, jak „awanturniczej" w latach 1928-32; 5) uznanie konieczności pracy komunistów w organizacjach masowych, zwłaszcza w związkach zawodowych; 6) odrzucenie formuły „demokratyczna dyktatura proletariatu i chłopstwa" i możliwości pokojowego przerastania takiej dyktatury w dyktaturę proletariatu; 7) konieczność haseł przejściowych w walce o dyktaturę proletariatu tam, gdzie trzeba walczyć przeciw porządkom feudalnym, uciskowi narodowemu lub faszyzmowi; 8) polityka zjednoczonego frontu z organizacjami masowymi, również z socjaldemokracją, ale nie w formie „oportunistycznej"; 19) odrzucenie stalinowskiej teorii socjalfaszyzmu; 10) odróżnienie w komunizmie marksistów, centrum i prawicy, z założeniem, że sojusz z prawicą przeciw centrum (tj. stalinowcom) jest wykluczony, i że trzeba popierać centrystów przeciwko wrogom klasowym; 11) uznanie demokracji wewnątrzpartyjnej.

Haseł tych trzymał się Trocki do końca, jednakże ich sens właściwy ujawnia się dopiero w jego bardziej szczegółowych analizach odnoszących się do natury państwa sowieckiego, do pojęcia demokracji partyjnej, do idei sojuszów.

Przez pierwsze lata po wygnaniu Trocki łudził się, że opozycja reprezentuje w Rosji olbrzymią siłę polityczną, że rządy stalinowskiej biurokracji chwieją się coraz bardziej, że w partii rosyjskiej z dnia na dzień krystalizują się przeciwstawne siły: zwolennicy „termidora", to jest restauracji kapitalistycznej po jednej stronie, oraz prawdziwi bolszewicy po drugiej; w potrzasku między tymi dwiema potęgami biurokracja będzie musiała zwrócić się z powrotem do „lewicy" o pomoc, jeśli system sowiecki ma się w ogóle utrzymać. W tym duchu Trocki pisał listy i oświadczenia do kierownictwa partyjnego, zapew-

niając, że opozycja gotowa jest wziąć udział w walce przeciw restauracji i interwencji, obiecywał, że nie będzie się mścił na swoich przeciwnikach, proponował „honorową ugodę", ofiarowywał stalinowcom wspólną walkę przeciw wrogom klasowym w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa. Najoczywiściej śnił o tym, że pewnego dnia, w chwili kryzysu, Stalin poprosi go o pomoc, a wtedy on, Trocki, będzie stawiał swoje warunki. Były to jednak urojenia; Stalin i jego pomocnicy nigdy nie mieli najmniejszego zamiaru pojednać się z trockistami i w żadnych warunkach nie zamierzali ich prosić o usługi. „Lewicowa opozycja" w Rosji nie rosła bynajmniej – jak musiało być, wedle Trockiego, na mocy praw historycznych – ale została doszczętnie i bezlitośnie wytrzebiona. Z chwilą ogłoszenia „nowego kursu" na forsowną industrializację i kolektywizację, znaczna większość przywódców opozycji w Rosji skapitulowała przed Stalinem, uznając, że podjął on ich hasła (m.in. Preobrażenski, Radek); najdłużej opierał się Christian Rakowski, najwybitniejszy po Trockim z przywódców „lewicy"; po kilku latach i on, zadręczony prześladowaniami, ugiął się i skapitulował. Nikt zresztą z tych ludzi nie wrócił na żadne stanowisko istotnie ważne w życiu politycznym i nikt nie uratował się przed ostateczną zagładą w kilka lat później. Trocki wyobrażał sobie niezmiennie, że opozycja wyraża autentyczne siły proletariackie, w przeciwieństwie do rządzącej biurokracji, która pozbawiona jest socjalnych podstaw; dlatego opozycja musi zwyciężyć, a przejściowe porażki i prześladowania nie mogą jej zniszczyć: tylko klasa skazana historycznie na zagładę, pisał, może być zniszczona represjami, lecz nigdy – klasa „historycznie postępowa". W rzeczywistości, w ciągu paru lat po banicji Trockiego, w wyniku represji, rzezi, demoralizacji i kapitulacji, z opozycji lewicowej nie zostało śladu. Prawdą jest niemniej, że Stalin przyczyniał się nieustannie do rozbudzania nadziei Trockiego i do wzmacniania jego wiary w ogromny potencjał opozycji. Kolejne kampanie przeciwko „trockizmowi", kolejne procesy i mordy sądowe mogły na postronnych obserwatorach sprawiać wrażenie, że trockizm jest nadal potężną i złowrogą siłą. W istocie Stalin obsesyjnie Trockiego nienawidził i ukuł z trockizmu symbol uniwersalnego zła, który służył do piętnowania najrozmaitszych aktualnych przeciwników lub po prostu ludzi, których z jakichkolwiek powodów chciał zniszczyć. Stąd tworzył amalgamaty, jak „blok trockistowsko-prawicowy" i dolepiał nazwisko Trockiego do wszystkiego, z czym aktualnie walczył; „trockistowsko-faszystowski", „trockistowsko-prawicowy", „trockistowsko-imperialistyczny", „trockistowsko-syjonistyczny" – to były przymiotniki, które przez całą epokę stalinowską pojawiały się w kolejnych kampaniach; „trockistowski" w tych zestawieniach miał mniej więcej takie samo zastosowanie, jak „żydowski" w ustach antysemitów („spisek żydowsko-komunistyczny", „reakcja żydowsko-plutokratyczna", „zgnilizna żydowsko-liberalna" etc.). Pojęcie trockizmu od początku lat trzydziestych nie miało żadnej treści określonej w stalinowskim systemie propagandowym, lecz było abstrakcyjnym znakiem szatana. Sam Trocki występował w tej propagandzie jako agent Hitlera, dopóki Stalin Hitlera zwalczał; gdy zawarł przyjaźń z niemieckim dyktatorem, Trocki natychmiast przeobraził się w agenta imperializmu brytyjskiego

i francuskiego. Na wielkich procesach moskiewskich nazwisko Trockiego powtarzało się jak nudny refren, a oskarżeni opowiadali, w jaki sposób zbrodnicza ręka banity popychała ich do aktów sabotażu, do spisków i mordów. Ten paranoiczny świat stalinowskich represji był dla Trockiego nieustannym źródłem otuchy jako świadectwo jego własnej siły: Trocki jest bezustannie piętnowany i oskarżany, najlepszy dowód, że „bolszewicy-leninowcy" nie dają spać Stalinowi i lada chwila strącą go z uzurpatorskiego tronu. Zapewniał niejednokrotnie, że pokazowe procesy moskiewskie zostały zorganizowane w tym celu, aby jego, Trockiego, wydano z powrotem w ręce sowieckiej policji (Stalin pono żałował, że wygnał wroga z kraju, miast go zamordować na miejscu). Wierzył, że ostatni kongres Kominternu w 1937 roku został zwołany wyłącznie po to, aby uporać się z grozą „lewicowej opozycji". Trocki przyjął rolę, którą mu Stalin wyznaczył. Cały ten pojedynek odbywał się jednak w znacznym stopniu w wyobraźni strąconego wodza rewolucji. „Międzynarodowa Opozycja Lewicowa", a następnie IV Międzynarodówka na scenie politycznej była niczym. Trocki sam, oczywiście, był postacią głośną, lecz cały ruch, który miał za chwilę – jak obiecywały wielkie prawa dziejowe – wstrząsnąć posadami świata, był bezsilną sektą i nie naruszył stanu posiadania partii stalinowskich w żadnych zauważalnych rozmiarach.

Pewna ilość działaczy komunistycznych, rozczarowanych do stalinizmu lub wcześniej już z Trockim w Kominternie związanych, opowiedziała się za nim (m.in. Czen Tu-hsin, były przywódca komunistów chińskich). Poszczególni intelektualiści w różnych krajach poparli go jako wcielenie prawdziwego ducha rewolucyjnego, który opuścił już sowieckich władców. Jednakże Trocki sam przyczyniał się do tego, że jego zwolennicy, nade wszystko intelektualiści, porzucali go wcześniej lub później. Żądał od swoich wyznawców absolutnego posłuchu i nie znosił, by w jakiejkolwiek kwestii sprzeciwiano się jego zdaniu. Najczęstszym powodem tych dezercji była – oprócz osobistych sporów, apodyktycznych manier wodza, jego zdumiewającej wiary we własną wszechwiedzę – sprawa stosunku do Związku Radzieckiego; że Związek Radziecki jest nadal państwem dyktatury proletariatu, chociaż biurokratycznie wynaturzonym, że biurokracja nie jest klasą, ale tylko naroślą pasożytniczą na zdrowym ciele socjalizmu – był to dogmat, od którego nie wolno było trockiście odstąpić i który głównie powodował spory i rozłamy, jako że w tym punkcie doktryna Trockiego nie tylko wydawała się jego wyznawcom najbardziej wątpliwa, ale z roku na rok stawała się coraz bardziej sprzeczna z oczywistością. Trocki był jednak w tej kwestii nieugięty do końca życia. W rezultacie wszyscy wybitniejsi intelektualiści, którzy się doń przyłączyli, opuścili go z czasem: tak Souvarine we Francji, tak Victor Serge, tak Eastman, a później Hook, Shachtman i Burnham w Stanach Zjednoczonych. Zerwał z nim także sławny malarz Diego Rivera, który go gościł w Meksyku. Doktrynerska sztywność charakterystyczna dla trockistowskich grup powodowała w nich ciągłe rozłamy i była jedną z przyczyn (choć zapewne nie główną), dla której ruch ten nigdy nie stał się siłą polityczną. Trocki zaś, gdy ktokolwiek wskazywał na zupełną bezowocność jego wysiłków, miał zawsze jedną i tę samą odpowiedź: Lenin w

1914 roku też był niemal całkiem odosobniony, a w trzy lata później wyłonił się jako wódz rewolucji. Słowem, skoro Leninowi się udało, to i jemu, Trockiemu się uda, gdyż on tak samo wyraża głębokie intencje historycznego rozwoju. Na tej wierze opierała się cała jego działalność i wszystkie analizy polityczne, z niej pochodziła jego niezłomna nadzieja i energia.

Podstawy zaś empiryczne, na które Trocki powoływał się, by swoje nadzieje na rychłe zwycięstwo „lewicy" w Rosji podtrzymywać, wydają się, z dzisiejszej perpspektywy, wręcz zdumiewające. Oto paru podrzędnych dyplomatów sowieckich uciekło ze swoich placówek i osiedliło się na Zachodzie; Trocki kilkakrotnie wymieniał ten fakt jako dowód, że partia stalinowska się rozkłada i że „elementy termidoriańskie" ujawniają się w niej coraz wyraźniej, a skoro zdrajcy są coraz liczniejsi, to i prawdziwi bolszewicy, po drugiej stronie barykady, muszą rosnąć w siłę. Już na początku wojny przeczytał w gazecie, że ktoś w Berlinie wymalował na ścianie slogan „precz z Hitlerem i Stalinem, niech żyje Trocki!". Wiadomość ta także była dlań wielkim źródłem otuchy; pisał, że gdyby Stalin musiał w Moskwie wprowadzić zaciemnienie w wypadku wojny, całe miasto byłoby pokryte takimi napisami. Później przeczytał, że pewien dyplomata francuski w rozmowie z Hitlerem wyraził się, iż Trocki będzie w tej wojnie zwycięzcą: również tę anegdotę powtarzał Trocki kilkakrotnie w artykułach jako potężny dowód na rzecz swoich prognoz: a więc burżuazja sama wie, co się szykuje! Był niezachwianie pewny, że przyszła wojna musi się skończyć rewolucją światową, w której siły bolszewickie, to jest trockiści, opanują świat. Swój artykuł o założeniu IV Międzynarodówki zakończył proroctwem, iż „w ciągu najbliższych dziesięciu lat program Czwartej Międzynarodówki stanie się przewodnikiem milionów i te rewolucyjne miliony będą wiedziały, jak szturmować ziemię i niebo" (*Writings 1938-39*, str. 87).

Latem 1933 roku Trocki, po długich staraniach, dostał na koniec prawo wjazdu do Francji, obwarowane różnymi restrykcjami policyjnymi. Mieszkal tam przez dwa lata, kolejno w różnych miejscach, a sytuacja jego była coraz bardziej niebezpieczna: wszystkie partie stalinowskie prowadziły nań nagonkę, a terrorystyczna aktywność sowieckiej policji rosła. Latem 1935 roku udało mu się przenieść do Norwegii, gdzie między innymi napisał najbardziej bodaj czytaną z jego książek: *Zdradzona rewolucja*; była to generalna analiza systemu sowieckiego, jego zwyrodnień i jego perspektyw, wraz z wezwaniem do rewolucyjnego obalenia stalinowskiej biurokracji. W końcu rząd norweski pozbył się kłopotliwego gościa i pod koniec 1936 roku wysłał Trockiego do Meksyku, gdzie spędził on resztę życia; znaczną część jego energii pochłaniało w tym czasie demaskowanie fałszerstw procesów moskiewskich, w których Trocki nieodmiennie figurował jako główna sprężyna wszystkich spisków, sabotaży i aktów terrorystycznych popełnionych rzekomo przez oskarżonych. W rezultacie starań przyjaciół Trockiego powstała w Stanach Zjednoczonych komisja pod przewodem sławnego filozofa Deweya, która badała materiały moskiewskich procesów; w wyniku rozmów z Trockim oraz na podstawie dostarczonych przezeń materiałów wydała ona orzeczenie stwierdzające, że procesy były kompletnie sfałszowane.

Trocki mieszkał w Meksyku ponad trzy i pół roku. Miejscowi stalinowcy organizowali przeciwko niemu systematyczną kampanię i wspólnie z agentami GPU napadli zbrojnie na jego dom w maju 1940 roku. Trocki i jego żona niemal cudem uszli z życiem, lecz nie na długo. Agent sowieckiej policji, któremu udało się dostać do jego domu, zamordował go 20 sierpnia 1940 r. Syn Trockiego, który w Paryżu działał na rzecz tej samej sprawy, zginął w 1938 roku, prawdopodobnie otruty przez sowieckich agentów. Drugi syn, który został w Rosji i nie uprawiał nigdy żadnej działalności politycznej, przepadł w stalinowskich więzieniach. Córka popełniła samobójstwo w Niemczech w 1933 roku.

Przez całe jedenaście lat swej działalności wygnańczej Trocki ogłaszał niezliczoną ilość artykułów, broszur, książek i manifestów; na prawo i lewo wydawał instrukcje, rady i odezwy już to do proletariatu światowego, już to do poszczególnych jego odłamów – do robotników chińskich, niemieckich, holenderskich, brytyjskich, indyjskich lub amerykańskich. Zważywszy, że wszystkie te teksty były czytane przez garstkę wyznawców i nie wpływały w najmniejszym stopniu na wydarzenia, działalność ta mogła się wydawać zabawą w papierowych żołnierzy. Przyznać jednak trzeba, że w końcu Trocki zamordowany został nie papierowym młotkiem i że Stalin włożył wiele energii w tępienie trockizmu na całym świecie, co się też w znacznym stopniu powiodło.

2. *Analiza systemu sowieckiego, biurokracji i „termidora"*

Wszystkie analizy Trockiego opierają się na przeświadczeniu, że jego własna (i Lenina) polityka była niezmiennie słuszna, że teoria rewolucji permanentnej została wybornie potwierdzona doświadczeniem, a idea socjalizmu w jednym kraju jest zgubnym błędem. W artykule „Trzy koncepcje rewolucji rosyjskiej" (1939) wyłożył on następujący schemat: narodnicy rosyjscy wierzyli, że Rosja może w ogólności ominąć kapitalizm; mienszewicy uważali, że rewolucja rosyjska nie może mieć innego charakteru aniżeli burżuazyjny, stąd sprawa dyktatury proletariatu w ogóle nie wchodzi w rachubę na tym etapie historycznym. Lenin z kolei wysunął hasło demokratycznej dyktatury proletariatu i chłopstwa w nadziei, że rewolucja pod tym hasłem przeprowadzona stanie się impulsem dla socjalistycznego przewrotu na Zachodzie, co umożliwi rychłe przejście do socjalizmu w Rosji. Sam Trocki stał na stanowisku, że program rewolucji demokratycznej może zwyciężyć tylko w formie dyktatury proletariatu, że jednak dyktatura taka może się ostać tylko, jeśli proces rewolucyjny przeniesie się na Europę Zachodnią. Lenin w 1917 roku przyjął to samo stanowisko, dzięki czemu też oletariacka rewolucja w Rosji odniosła zwycięstwo. Nikt z bolszewików nie wątpił – jak Trocki obszernie wykazuje w swojej *Historii rewolucji* – że proletariat rosyjski może zwyciężyć tylko, jeśli zostanie poparty przez proletariat Zachodu, a kwestia socjalizmu w jednym kraju w ogóle nie przychodziła nikomu do głowy, póki Stalin, w końcu 1924 roku, nie wymyślił swojej zgubnej doktryny.

Jakże to się jednak stało, że niezmiennie słuszna polityka Trokiego (i Lenina od 1917 roku) skończyła się rządami „pasożytniczej biurokracji", a on sam odsunięty został od władzy i napiętnowany jako zdrajca? Odpowiedź znajdujemy w analizie degeneracji władzy sowieckiej oraz „termidora".

Przez pierwsze kilka lat swej działalności wygnańczej Trocki utrzymywał, że grupa stalinowska zajmuje pozycję „centrystyczną" w politycznym spektrum rosyjskim i że głównym niebezpieczeństwem dla rewolucji jest „prawica" (ówcześnie wcielona w grupę Bucharina) oraz elementy kontrrewolucyjne, które grożą „przewrotem termidoriańskim", czyli restauracją kapitalizmu. Stąd też obiecywał pomoc stalinowcom w walce z kontrrewolucją. Stalin, jego zdaniem, poczynił prawicy mnóstwo ustępstw, czego wyniki można było między innymi oglądać na procesie tak zwanej partii przemysłowej oraz mienszewików; procesy te wykazały, wedle Trockiego, że sabotażyści i wrogowie ludu opanowali najwyższe stanowiska w organach planowania gospodarczego i hamowali celowo industrializację (Trocki bez zastrzeżeń wierzył w winę oskarżonych i nie pomyślał ani przez chwilę, że proces tzw. Prompartii, a potem mienszewików, był od początku do końca fabrykacją policji; zwątpił dopiero w kilka lat później, kiedy na wielkich procesach wykazano równie niezbitymi dowodami nikczemne knowania samego Trockiego i jego przyjaciół). Jednocześnie Trocki pisał o „bonapartyzmie" w stalinowskim reżymie. Jednakowoż w 1935 roku zauważył, że po rewolucji francuskiej najpierw przyszedł termidor, a Napoleon dopiero potem. Doszedł tedy do wniosku, że w Rosji kolejność musiała być taka sama, że więc, skoro mamy Bonapartego, termidor musiał się był już dokonać. W artykule pod tytułem *Państwo robotnicze, termidor i bonapartyzm* zrewidował nieco swoją teorię. Stwierdził, że przewrót termidoriański odbył się w Rosji w 1924 roku (tj. kiedy Trocki został ostatecznie odsunięty od władzy), że jednak nie polegał on na kontrrewolucji kapitalistycznej, ale na przejęciu władzy przez biurokrację, która jęła niszczyć awangardę proletariacką. Dyktatura proletariatu została wprawdzie zachowana, ponieważ własność państwowa środków produkcji nadal obowiązuje, ale władza polityczna przeszła w ręce biurokratów; bonapartystowski system wkrótce jednak musi upaść, gdyż sprzeciwia się prawom historii. Kontrrewolucja burżuazyjna jest wprawdzie możliwa, ale można jej zapobiec, jeśli prawdziwie bolszewickie elementy będą należycie zorganizowane w Związku Radzieckim. Trocki jednak zaznaczył, że ta rewizja w niczym nie narusza jego poprzednich ocen co do klasowej natury państwa sowieckiego (które nadal jest państwem robotniczym): jest to tylko uściślenie analogii historycznej (we Francji termidor także przecież nie był powrotem do *ancien régime*'u). Biurokracja nie jest klasą społeczną, ale kastą, która wywłaszczyła proletariat politycznie i wprowadziła brutalny despotyzm; samo jej istnienie w obecnej postaci zależne jest wszelako od systemu własności państwowej, dlatego biurokracja musi bronić tej największej zdobyczy Października i po swojemu to czyni; tym samym proletariusze całego świata mają obowiązek bronić bezwarunkowo Związku Radzieckiego jako głównej ostoi rewolucji światowej, walcząc jednocześnie przeciwko stalinowskiej degeneracji (nie było wyjaśnione w

szczegółach, jak należy praktycznie łączyć oba te zadania). W 1936 roku Trocki doszedł do przekonania, że niepodobna obalić stalinizmu drogą reform i presji wewnętrznych, że niezbędna jest rewolucja, która przemocą usunie uzurpatorów. Rewolucja ta nie zmieni systemu własności, nie będzie zatem rewolucją socjalną, lecz polityczną. Awangarda proletariatu, kultywująca tradycje prawdziwego bolszewizmu, przez Stalina niszczonego, dokona tego dzieła.

Teoria socjalizmu w jednym kraju odpowiedzialna jest za wszystkie klęski, jakich biurokracja doznała w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Teoria ta oznacza rezygnację z rewolucji światowej i tym samym rezygnację z głównego oparcia, jakie Rosja może znaleźć w światowym proletariacie. Socjalizm w jednym kraju jest po prostu niemożliwy, to znaczy niemożliwe jest doprowadzenie do końca jego budowy; zamknięcie się we własnym państwie musiało doprowadzić do wynaturzenia socjalistycznych stosunków w tymże państwie. Komintern, który do 1924 roku prowadził słuszną politykę i nastawiał się na podniecanie rewolucji światowej, przeobraził się pod rządami Stalina w narzędzie państwa i wywiadu sowieckiego, co spowodowało degenerację i bezsiłę całego światowego ruchu komunistycznego.

Trocki wielokrotnie starał się wyjaśnić, jakie właściwie przyczyny sprawiły, że polityczna władza proletariatu została zniszczona, a biurokracja objęła rządy i wprowadziła (jak później nieraz zaznaczał) totalitarny system panowania. Wyjaśnienia jego, zestawione z różnych artykułów i książek, nie są spójne. Czasem twierdził, że główną przyczyną degeneracji było opóźnienie rewolucji światowej; proletariat zachodnioeuropejski nie podjął we właściwym czasie swojej dziejowej misji. Z drugiej strony równie często na rządy biurokracji zwalał winę za porażkę europejskiej rewolucji. W rezultacie pytanie, co było skutkiem, a co przyczyną, pozostawało bez rozstrzygnięcia (choć, oczywiście, później, jak twierdził, obie okoliczności – władza biurokracji w Rosji i zahamowanie rewolucji europejskiej – wzmacniały się wzajem). W *Zdradzonej rewolucji* czytamy, że społeczną podstawą wzrostu biurokracji była wadliwa polityka lat NEP-u, która faworyzowała kułaków. Należałoby na tej podstawie oczekiwać, że likwidacja kułaków i forsowna industrializacja w latach pierwszego planu 5-letniego przyczyni się przynajmniej do osłabienia, jeśli nie do zniszczenia biurokratycznych rządów; Trocki nie wyjaśnia wszelako, dlaczego faktycznie nastąpiło coś dokładnie przeciwnego: niebywałe wzmocnienie biurokratycznej władzy. Z dalszego ciągu tejże książki dowiadujemy się znów, że biurokracja powstała początkowo jako organ klasy robotniczej, następnie jednak, ponieważ zajmowała się dystrybucją dóbr, jęła sobie przydzielać przywileje i stanęła „ponad masami". Nie jest jednak jasne z tego wyjaśnienia, czy i w jaki sposób można było uniknąć tego systemu przywilejów i dlaczego właściwie sprawująca rządy klasa robotnicza pozwoliła na takie rzeczy. Dalej, w tejże książce, powiada Trocki, że najważniejszą przyczyną rządów biurokracji była „powolność proletariatu światowego w wypełnianiu swego zadania historycznego". Wcześniej jeszcze wydana broszura pod tytułem *Problemy rozwoju ZSRR* (1931) podaje inne przyczyny: zmęczenie proleta-

riatu po wojnie domowej, załamanie się wielu złudzeń, które ludzie żywili w bohaterskiej epoce rewolucji oraz klęski międzynarodowej rewolucji w Niemczech, Bułgarii i Estonii, a wreszcie zdrada, jakiej dopuściła się biurokracja względem proletariatu chińskiego i brytyjskiego. W artykule z następnego roku czytamy z kolei, że zmęczeni wojną robotnicy gotowi byli oddać władzę biurokracji za cenę porządku i odbudowy kraju (nie jest przy tym wyjaśnione, dlaczego „prawdziwi bolszewicy-leninowcy" pod wodzą Trockiego nie byli w stanie podjąć się tego właśnie dzieła odbudowy ani zaprowadzić porządku).

Z wszystkich tych wyjaśnień jedno tylko wiemy z całą pewnością, mianowicie, że Trocki sam w najmniejszym stopniu nie przyczynił się swoją działalnością do powstania biurokratycznych rządów i że rządy te nie mają nic wspólnego z dyktaturą pierwszych sześciu lat porewolucyjnych, ale są tej dyktatury dokładnym zaprzeczeniem. Fakt, że absolutna władza sprawowana była przez aparat partyjny przez lata nie miał, jak się okazuje, żadnego związku z obecnymi rządami Stalina i jego kliki, albowiem poprzednio aparat ten był „awangardą proletariatu", podczas gdy Stalinowski nie reprezentuje nikogo. Należałoby tedy oczekiwać, że proletariat z łatwością może utrącić uzurpatorów pozbawionych jakiegokolwiek społecznego poparcia. Trocki na to ostatnie pytanie też ma odpowiedź: proletariat nie buntuje się przeciw rządom Stalinowskim (gdzie indziej zresztą czytamy, że właśnie buntuje się nieustannie), ponieważ obawia się, że w obecnej sytuacji rewolucja proletariacka mogłaby doprowadzić do restauracji kapitalizmu.

Nie jest też jasne z wywodów Trockiego, czy była w ogóle możliwość uniknięcia tej fatalnej ewolucji; wydaje się raczej, że rządy biurokracji były nieuchronne; w przeciwnym wypadku byłoby niepojęte, dlaczego frakcja Trockiego, która prowadziła niezmiennie słuszną politykę i zawsze „wyrażała" prawdziwe interesy proletariatu, dopuściła do takiego obrotu rzeczy; skoro dopuściła, to najwidoczniej nie mogła nie dopuścić. Jeśli rządy biurokracji, choć „zawieszone w powietrzu" nadal się utrzymują, to zapewne wyroki historii są w tym czynne.

3. *Bolszewizm i stalinizm. Idea demokracji sowieckiej*

Przy wszystkich okazjach starał się Trocki podkreślać, że między prawdziwym bolszewizmem, to jest leninizmem, to jest ideologią i polityką Trockiego a stalinowskim systemem, nie ma żadnej ciągłości, że stalinizm nie tylko nie jest dziedzictwem leninizmu, ale jego jaskrawym zaprzeczeniem. W artykule pisanym w tej kwestii w 1937 roku odpowiada między innymi na zarzuty mienszewików i anarchistów, którzy teraz tryumfują: „przecież od początku mówiliśmy, że tak właśnie będzie". Nic podobnego, replikuje Trocki: mienszewicy i anarchiści mówili, że despotyzm i zdławienie rosyjskiego proletariatu przyjdzie w wyniku rządów bolszewickich; otóż przyszły, ale w wyniku objęcia władzy przez biurokrację Stalinowską, która nie ma nic wspólnego z prawdziwym bolszewizmem. Oto znów Pannekoek i niektórzy spartakiści niemieccy

twierdzą, że bolszewicy ustanowili dyktaturę partii zamiast dyktatury proletariatu i że Stalin z kolei ustanowił na tej podstawie dyktaturę biurokracji. Nic podobnego. Proletariat nie mógł objąć władzy państwowej inaczej, jak za pośrednictwem swojej awangardy, w tej to awangardzie krystalizowały się aspiracje mas robotniczych do wolności.

W tym miejscu, podobnie jak w wielu innych artykułach, Trocki zmuszony jest odpowiadać na obiekcje, które zarówno przeciwnicy, jak zwolennicy (m.in. Serge, Souvarine, Burnham) wielokrotnie wysuwali: przecież bolszewicy od początku, z aktywnym przyczynieniem się Trockiego, zlikwidowali w Rosji wszystkie partie polityczne, włączając socjalistyczne, przecież sami wprowadzili zakaz frakcji w partii, przecież unicestwili wolność prasy, przecież krwawo zdławili bunt w Kronsztadzie...

Trocki rozprawia się wielokrotnie z tymi zarzutami i zawsze tak samo: wszystko to było słuszne, konieczne i w niczym nie naruszało zdrowych podstaw proletariackiej demokracji. W liście do robotników Zurychu, ogłoszonym w sierpniu 1932 r. pisze, że owszem, bolszewicy użyli przemocy dla zniszczenia anarchistów i lewicowych SR-ów (o innych partiach nie ma nawet mowy w tym kontekście), ale to było przecież zrobione w obronie państwa robotniczego, a więc słusznie; walka klas nie może wszakże odbywać się bez przemocy, istotne jest tylko jaka klasa przemoc stosuje. W broszurze *Ich i nasza moralność* pisanej w 1938 roku znajdujemy podobne wyjaśnienia: zestawianie komunizmu z faszyzmem jest bez sensu, bo podobieństwa w używanych metodach są „powierzchowne", odnoszą się do drugorzędnych okoliczności (np. likwidacja wyborów powszechnych), podczas gdy istotne jest, w imieniu jakiej klasy dane środki są używane. Że Trocki sam posługiwał się takimi środkami, jak branie zakładników z rodzin i dzieci przeciwników politycznych, a teraz oburza się, gdy Stalin robi to samo względem trockistów? Ależ nie ma żadnej analogii, przecież to, co Trocki robił, było potrzebne w walce z wrogiem klasowym w imię zwycięstwa proletariatu, podczas gdy Stalin robi to samo w interesie biurokracji! Że Czeka (jak czytamy w liście do Shachtmana z 1940 roku) powstała i działała za czasów władzy Trockiego? Oczywiście, ale Czeka walczyła z burżuazją i była niezbędna, ale teraz służy Stalinowi w niszczeniu „prawdziwych bolszewików", a więc nie ma żadnego podobieństwa. Zdławienie powstania w Kronsztadzie? Trudno przecież oczekiwać, aby proletariacka władza oddała ważną fortecę w ręce reakcyjnych żołnierzy-chłopów, wśród których było nieco wątpliwych anarchistów. Zakaz frakcji w partii? Ależ to było konieczne, bo gdy się zlikwidowało wszystkie partie niebolszewickie, antagonistyczne interesy, nadal istniejące w społeczeństwie, nieuchronnie szukają sobie wyrazu w różnych tendencjach w samej partii.

Widać stąd, że dla Trockiego nie istnieje w ogóle problem demokracji jako formy ustrojowej albo problem swobód obywatelskich jako wartości kulturalnej; pod tym względem jest wierny Leninowi i nie różni się od Stalina. Jeśli „historycznie postępowa" klasa sprawuje władzę (za pośrednictwem swej awangardy, rzecz jasna), wówczas z definicji mamy autentyczną demokrację, choćby poza tym wszystkie środki ucisku i wszystkie formy represji policyjnej

nieograniczenie się rozrastały; wszystko to służy wszakże postępowi. Z chwilą, gdy biurokracja, która nie reprezentuje interesów proletariatu, objęła władzę, te same formy rządzenia stają się automatycznie reakcyjne, a więc „anty-demokratyczne". Istotnie, w artykule pod tytułem *Blok prawicy i lewicy* ogłoszonym w styczniu 1931 roku Trocki powiada: „Przez przywrócenie demokracji partyjnej rozumiemy tyle, że prawdziwe, rewolucyjne, proletariackie jądro partii ma zdobyć prawo ukrócenia biurokracji i przeprowadzenia w partii realnej czystki: oczyszczenia partii z elementów termidoriańskich, a także z ich pozbawionych zasad i karierowiczowskich oddziałów, które głosują na rozkaz z góry, z tendencji «chwostystowskich» oraz licznych frakcji lizusowskich, których nazwę powinno się wyprowadzać nie z łaciny czy greki, ale z prawdziwego rosyjskiego słowa na oznaczenie lizusostwa w jego współczesnej, biurokratycznej, stalinowskiej formie. Oto powód, dla którego potrzebujemy demokracji" (*Writings, 1930-31*, str. 57). Jest zatem jasne, co Trocki rozumie przez demokrację: rządy zwolenników Trockiego, te bowiem wyrażają historyczne aspiracje proletariatu.

W artykule z grudnia 1939 roku Trocki raz jeszcze odpowiada na pytanie, czy sam nie jest odpowiedzialny za likwidację wszystkich, prócz bolszewickiej, partii politycznych. Owszem, powiada, i było to całkiem słuszne. „Ale – dodaje – nie można utożsamiać praw wojny domowej z prawami okresu pokojowego" – po czym najwidoczniej uświadomiwszy sobie, że w takim razie zlikwidowane partie powinny by zostać ponownie zalegalizowane po wojnie domowej, dorzuca: „ani praw dyktatury proletariatu z prawami demokracji burżuazyjnej" (*Writings, 1939-40*, str. 133).

W innej deklaracji z końca 1932 roku czytamy: „Każdy ustrój powinien być oceniany przede wszystkim wedle swoich własnych zasad. Ustrój dyktatury proletariatu nie może i nie chce cofać się przed naruszaniem zasad i formalnych reguł demokracji. Powinien być oceniany z punktu widzenia swojej zdolności do zapewnienia przejścia do nowego społeczeństwa. Ustrój demokratyczny natomiast musi być oceniany z punktu widzenia stopnia, w jakim pozwala rozwinąć się walce klasowej w ramach demokracji" (*Writings 1932-33*, str. 336).

Krótko mówiąc, jest rzeczą słuszną oburzać się i atakować państwa demokratyczne, jeśli zasady demokracji i wolności są w nich naruszane, natomiast nie wolno tego czynić w stosunku do dyktatury komunistycznej, albowiem ta po prostu nie uznaje demokratycznych zasad; jej wyższość polega na tym, że obiecuje stworzyć „nowe społeczeństwo" w przyszłości.

Okazało się nawet, że konstytucja Stalinowska (jak czytamy w *Zdradzonej rewolucji*), wprowadzając powszechne głosowanie, oznajmiła tym samym, że nie ma już dyktatury proletariatu (Trocki zauważa przy tym, że wprowadzając tajne głosowanie, Stalin najwidoczniej chce jednak oczyścić nieco swój aparat z korupcji; jest widoczne, choć trudne do uwierzenia, że brał stalinowskie wybory całkiem na serio).

Jeśli więc Trocki nieustannie, atakując Stalina i jego rządy, wzywał do przywrócenia „demokracji radzieckiej" oraz „demokracji partyjnej", to w świetle

jego ogólnych zasad wyraźne jest, że „demokracja" polegać ma na tym, iż rządy sprawują ci, co prowadzą „słuszną" politykę, nie zaś na tym, by „słuszność" polityki ustalana była w starciach zwalczających się ugrupowań, które zabiegają o poparcie ludności. W *Zdradzonej rewolucji* pisze wprawdzie o potrzebie przywrócenia wolności dla „partii sowieckich" zaczynając od partii bolszewickiej (tj. frakcji trockistowskiej), nie jest jednak jasne, jakie partie zasługują na miano sowieckich. Skoro założeniem jest, że tylko prawdziwa awangarda proletariatu ma sprawować władzę, to awangarda ta musi również rozstrzygać o tym, które partie zasługują na miano „sowieckich", a które są kontrrewolucyjne. Ostatecznie prawdziwa wolność socjalistyczna oznacza w rozumieniu Trockiego, wolność dla Trockiego i jego zwolenników.

To samo odnosi się do wolności kultury. Trocki kilkakrotnie oburzał się na dławienie swobody nauki i sztuki pod rządami Stalina. W *Zdradzonej rewolucji* przypomniał, że sam, w 1924 roku sformułował był w tej sprawie regułę dla dyktatury proletariatu: w literaturze i sztuce ma obowiązywać tylko jedno kryterium – za czy przeciw rewolucji? – poza tym powinna panować swoboda. W artykule z lipca 1932 r. pisał zaś, że należy w sztuce i w filozofii zostawić wolność, „eliminując bezlitośnie tylko to, co jest skierowane przeciw rewolucyjnym zadaniom proletariatu" (*Writings, 1932-33*, str. 279). Jest to jednak ta sama zasada, która panowała w stalinowskim państwie: kierownictwo partyjne decyduje wszak o tym, co jest niezgodne z „rewolucyjnymi zadaniami proletariatu" i wobec tego musi być „bezlitośnie wyeliminowane". Ten rodzaj wolności nigdy nie był w państwie sowieckim naruszony. Oczywiście, w ramach tak ogólnikowej formuły stopień represji i zniewolenia kultury może być większy lub mniejszy, zależnie od różnych okoliczności politycznych, i z pewnością w 20-tych latach był on mniejszy niż w 30-tych, skoro jednak obowiązuje zasada, że rządzący określają każdorazowo, co w kulturze jest zgodne z ich politycznymi potrzebami, nie ma takiego stopnia represji i niewolnictwa, który by się sprzeciwiał zasadzie dyktatury proletariatu; cała sprawa redukuje się znowu do tego samego schematu: gdyby Trocki rządził, nie dopuszczałby, oczywiście, do swobód, które by w jego mniemaniu zagrażały jego władzy, ponieważ zaś rządził Stalin, czynił on to samo mając na uwadze własny interes. Wszystkie różnice ostatecznie więc sprowadzają się do tej oto, że Trocki w swoim przekonaniu „reprezentował historyczne interesy proletariatu", podczas gdy Stalin to samo sądził o sobie samym.

We wspomnianej broszurze *Ich i nasza moralność* Trocki usiłował w sposób ogólny rozprawić się z zarzutami tych swoich zwolenników, którzy twierdzili, że Trocki po prostu głosi moralność opartą na regule „to, co dla mnie dobre, to moralnie słuszne" i że wyznaje zasadę „cel uświęca środki". Trocki odpowiada, że jeśli co innego ma uświęcać środki, aniżeli cele „wyłonione przez historię", to tym innym może być tylko Bóg; toteż przeciwnicy staczają się do religianctwa, co zresztą potwierdza przykład rosyjskich rewizjonistów, jak Struve, Bułgakow i Bierdiajew; usiłowali oni kojarzyć marksizm z jakąś ponadklasową moralnością i skończyli w kościele. Moralność w ogólności, powiada Trocki, jest funkcją walki klasowej; w tej chwili moralność może służyć

albo proletariatowi, albo faszyzmowi, a jest oczywiste, że w walce klasowej wrogie klasy nieraz używają podobnych środków; ważne jest tylko, komu to służy: „Środek może być usprawiedliwiony tylko celem. Ale cel też wymaga usprawiedliwienia. Z punktu widzenia marksizmu, który wyraża historyczne interesy proletariatu, cel jest usprawiedliwiony, jeśli prowadzi do wzrostu panowania człowieka nad przyrodą oraz do zniesienia władzy człowieka nad człowiekiem" (*Leur morale et la nôtre*, 1966, str. 95). Innymi słowy, jeśli pewna polityka sprzyja postępowi technicznemu (panowanie człowieka nad przyrodą), to każdy środek, który może jej służyć, jest automatycznie usprawiedliwiony; nie jest tylko jasne, czemu polityka Stalinowska, która wszakże bez wątpienia podniosła poziom techniczny kraju, zasługuje na potępienie. Co się zaś tyczy zniesienia „panowania człowieka nad człowiekiem", to zgodnie z zasadą, którą Trocki skądinąd głosił (i którą Stalin od niego przejął) zniesienie tego panowania musi być poprzedzone maksymalnym jego wzmocnieniem (w artykule z czerwca 1933 r. znajdujemy powtórzenie tej samej myśli). Ale w przyszłości będzie inaczej. Wcieleniem „celu historycznego" jest partia proletariatu, ona więc decyduje o tym, co moralne albo niemoralne. Co się zaś tyczy uwagi Souvarine'a, iż partia Trockiego nie istnieje, wobec czego sam Trocki uważa siebie samego za wcielenie moralności, mamy tę samą odpowiedź, co zawsze: a Lenin na początku wojny? Też był izolowany, a potem?

Obiekcje krytyków pod pewnym względem nie były jednak trafne: Trocki nie twierdził bowiem, że moralnie dobre jest to, co służy jego partii, a złe to, co jej szkodzi. Zakładał po prostu, że nie ma czegoś takiego, jak kryteria moralne, istnieją wyłącznie kryteria skuteczności politycznej, „kwestie moralności rewolucyjnej zbiegają się z kwestiami strategii i taktyki rewolucyjnej" (*tamże*, str. 97). Twierdzić, że coś „samo w sobie", niezależnie od politycznych konsekwencji, jest dobre lub złe, to tyle, co uwierzyć w Boga. Nie ma sensu, na przykład, pytanie, czy mordowanie dzieci przeciwników politycznych jest samo w sobie słuszne. Wybicie dzieci cara było słuszne (jak Trocki gdzie indziej twierdzi), bo było politycznie uzasadnione. Dlaczego więc Stalin, mordując dzieci Trockiego, uczynił coś złego? Ponieważ Stalin nie reprezentuje proletariatu. Wszystkie „abstrakcyjne" zasady dobra i zła, podobnie jak wszystkie uniwersalne reguły demokracji, wartość swobody i wszelkie wartości kulturalne nie mają żadnego znaczenia same w sobie: są do przyjęcia lub nie, zależnie od politycznej skuteczności. Powstaje, oczywiście, pytanie, dlaczego ktokolwiek miałby stanąć po stronie „awangardy proletariatu" raczej niż po stronie jej przeciwników lub w ogólności identyfikować się z jakimikolwiek celami. Na to pytanie jednak Trocki nie odpowiada, zadowalając się oznajmieniem, że „cel wyprowadza się w sposób naturalny z rozwoju historycznego" (*tamże*, str. 97). Zapewne (lecz nie jest to jasno powiedziane) ma to oznaczać, że trzeba najpierw wiedzieć, na czym polegają plany historii i jej nieuchronności, po czym popierać to, co się uznało za nieuchronne tylko z tego powodu, że nieuchronne.

Co się tyczy demokracji w samej partii, sprawa jest również dla Trockiego wyraźna. W Stalinowskiej partii, gdzie frakcja jego była w opozycji, domagał

się on, oczywiście, swobody wewnątrzpartyjnej dyskusji, a nawet swobody frakcji. Bronił jednak zakazu frakcji, przyjętego z jego udziałem na X Zjeździe, ponieważ był to „środek nadzwyczajny". Trudno rozumieć te wyjaśnienia inaczej niż w tym sensie, że zakaz frakcji jest słuszny, jeśli godzi we frakcje, które nie mają racji, natomiast niesłuszny, gdy przeszkadza tej frakcji, która wyraża interes proletariatu, to jest frakcji Trockiego. W grupkach swoich zwolenników Trocki też usiłował wprowadzić „prawdziwie Leninowski" reżym, piętnował nieustannie różne odchylenia, to jest odstępstwa od jego własnych twierdzeń, polecał usuwać wszystkich, którzy sprzeciwiali się w jakiejkolwiek kwestii jego autorytetowi i powtarzał bez przerwy katechizm komunistycznego centralizmu. Napiętnował paryską grupkę Souvarine'a, która przybrała miano „Komunistów-demokratów" i samą tą nazwą wykazała, iż zerwała z marksizmem (być może Trocki w tym punkcie się nie mylił). Zgromił surowo grupę Naville'a, która w 1935 roku ogłosiła własną platformę wewnątrz „lewicowej opozycji". Napiętnował lidera trockistów meksykańskich, Luciano Galicia, który żądał w Międzynarodówce pełnej wolności opinii i zapomniał o centralizmie. Napadł z furią na Dwight MacDonalda, amerykańskiego trockistę, który wyraził się, iż potrzebny jest sceptycyzm względem wszystkich teorii: „kto propaguje teoretyczny sceptycyzm jest zdrajcą" – oświadczył Trocki (*Writings, 1939-40*, str. 341). Potępił nieodwołalnie Burnhama i Shachtmana, kiedy ci w końcu zwątpili w to, iż Związek Radziecki jest państwem robotniczym, a w czasie wojny z Finlandią i napaści na Polskę mówili o imperializmie sowieckim; zarazem sprzeciwił się temu, by amerykańska partia trockistowska (najsilniejszy, jak się zdaje, z wszystkich segmentów IV Międzynarodówki, liczący kilkaset osób) przeprowadziła w tej sprawie referendum wśród swoich członków, albowiem, jak pisał, decyzje partyjne nie są „zwyczajną sumą arytmetyczną decyzji lokalnych" (*In Defense of Marxism*, 1942, str. 33). Że w wyniku tego absolutyzmu cały zorganizowany trockizm topniał jeszcze bardziej i przybierał wszystkie cechy maleńkiej sekty religijnej, wierzącej, że tylko jej członkowie są wybrani do zbawienia, tym Trocki nie martwił się wcale, bo przecież także Lenin w 1914 roku itd. Miał też, podobnie jak Lenin, „dialektyczne" pojęcie większości, polegające na tym, że prawdziwą albo „głęboką" większość mają nie ci, którzy mają większość zwyczajną, ale ci, którzy mają rację albo „wyrażają" postęp dziejowy. Zdawał się istotnie wierzyć, że masy robotnicze całego świata są w głębi ducha po jego stronie, lecz same o tym jeszcze nie wiedzą; tak wynikało z praw historycznych.

W tym samym duchu rozstrzyga Trocki kwestie związane z uciskiem narodowym i prawem narodowego samostanowienia. W pismach jego można znaleźć niekiedy (bardzo rzadko) uwagi na temat dławienia przez stalinowców aspiracji narodowych Ukraińców lub innych ludów (zaznacza przy tym, że nie można w niczym ustępować ukraińskim nacjonalistom i że prawdziwym bolszewikom na Ukrainie nie wolno tworzyć z nacjonalistami żadnego „frontu ludowego"). Twierdzi nawet, że sprawa Ukrainy, podzielonej między cztery państwa, ma teraz takie samo kluczowe znacznie międzynarodowe, jak sprawa polska miała (wedle Marksa) w XIX wieku. Nie widzi jednakowoż nic na-

gannego w tym, aby państwo socjalistyczne przenosiło „rewolucję proletariacką" do innych krajów za pomocą najazdu zbrojnego. Sprawa ta stała się aktualna w momencie sowieckiego najazdu na Polskę we wrześniu 1939 roku, a potem w czasie wojny fińskiej. Wyjaśniał Shachtmanowi i Burnhamowi z oburzeniem, że najazd na Polskę wschodnią zbiegł się z ruchem rewolucyjnym w tym kraju, że biurokracja stalinowska dała impuls rewolucyjny polskim proletariuszom i chłopom i że również w Finlandii wojna ze Związkiem Radzieckim pobudziła rewolucyjne nastroje; przyznaje wprawdzie, że była to rewolucja „specjalnego rodzaju", że nie wyrastała „z głębi mas ludowych", lecz „przyniesiona została na bagnetach z zewnątrz"; mimo to jest to prawdziwa rewolucja. Zbyteczne dodawać, że o tym, co się działo w Polsce wschodniej w 1939 roku, a także w Finlandii, Trocki wiedział na podstawie swojej znajomości „praw historycznych", nie zaś jakichkolwiek empirycznych faktów; po prostu, ponieważ państwo sowieckie mimo degeneracji reprezentuje interesy mas ludowych, to masy ludowe musiały, na mocy doktryny, popierać Armię Czerwoną wkraczającą do ich krajów. W tej kwestii nie można z pewnością zarzucić Trockiemu odstępstwa od leninizmu: skoro „rzeczywisty" interes narodowy pokrywa się z interesem awangardy proletariatu, tedy gdziekolwiek awangarda proletariatu obejmuje władzę (choćby w formie „biurokratycznie zdegenerowanej") prawo do samostanowienia narodowego jest zrealizowane, a masy przewrót taki z natury rzeczy popierają, bo tak wynika z teorii.

4. *Ocena polityki ekonomicznej i międzynarodowej Związku Radzieckiego*

Ponieważ kluczową sprawą w działalności „lewicowej opozycji" w Związku Radzieckim była (teoretycznie przynajmniej) kwestia industrializacji i polityki rolnej, Trocki znalazł się w niedogodnym położeniu, kiedy okazało się, że wszystkie zalecenia „lewicowego" programu zostały przez Stalina przejęte, przy czym przejęte ze znaczną nadwyżką. Załatwił tę kwestię formułą powiadającą, że Stalin hasła opozycji owszem, zrealizował, ale w sposób biurokratyczny i że dopuścił się wielu awanturniczych posunięć. „Opozycja lewicowa zaczęła się od walki o industrializację i kolektywizację Związku Radzieckiego – pisał Trocki w kwietniu 1934 roku. – Ta walka w pewnym sensie została wygrana, w tym mianowicie sensie, że poczynając od 1928 roku cała polityka rządu sowieckiego przedstawia biurokratycznie zniekształcone zastosowanie zasad Opozycji Lewicowej" (*Writings, 1933-1934*, str. 274). Biurokracja „została zmuszona" do podjęcia tych kroków we własnym interesie, na mocy samej logiki władzy, i choć wykonała historyczne zadania proletariatu w sposób wypaczony, to jednak sama ta przemiana ma charakter „postępowy". Okazało się, co więcej, że to właściwie nacisk „lewicy" zmusił Stalina do zmiany polityki. „Istnieje głęboki antagonizm między twórczymi siłami rewolucji a biurokracją. Jeśli aparat Stalinowski nieustannie zatrzymuje się w pewnych granicach, jeśli nawet czuje się zmuszonym do ostrego zwrotu w lewo, to dzieje się

tak nade wszystko pod naciskiem bezkształtnych, rozproszonych, ale ciągle potężnych elementów partii rewolucyjnej" (*Writings, 1930-1931*, str. 224). Co się tyczy kolektywizacji, Trocki krytykował pośpiech i brak ekonomicznego przygotowania, a zwłaszcza podkreślał, że stalinowcy niesłusznie uważają kołchozy za instytucje socjalistyczne. W rzeczywistości jest to forma przejściowa. Co więcej, okazuje się, że kolektywizacja właściwie jest krokiem ku restauracji kapitalizmu; w *Zdradzonej rewolucji* pisze Trocki, że Stalin oddał kołchozom grunty, a tym samym zlikwidował nacjonalizację ziemi; co gorsza, zezwolił chłopom uprawiać, obok ziemi kołchozowej, działki przyzagrodowe, a tym samym wzmocnił element „indywidualizmu". Tak więc w sytuacji, w której rolnictwo leżało w ruinie, miliony chłopów powymierały z głodu, a maleńkie działki, jakie w końcu pozwolono im uprawiać, były głównym środkiem, który chronił ludność wiejską przed śmiercią, największą troską Trockiego był „indywidualizm", jaki może w rezultacie się rozwinąć. Uważał nawet, że walka z kułactwem jest niekonsekwentna, albowiem Stalin w formie kołchozów dał kułakom możliwość organizowania się i po pierwszym okresie masowego „rozkułaczania" poczynił znaczne względem nich ustępstwa, co musi doprowadzić do nowego rozwarstwienia klasowego na wsi (tak zwłaszcza twierdził w 1935 roku, kiedy to zauważył nowy „zwrot na prawo" w polityce międzynarodowej Stalina i wobec tego szukał objawów tego samego prawicowego zwrotu w polityce wewnętrznej).

Kilkakrotnie również (m.in. w *Zdradzonej rewolucji*) Trocki napiętnował jako „barbarzyństwo" system pracy akordowej wprowadzony w przemyśle sowieckim. Trudno jednak było dowiedzieć się z jego wywodów, czym należy zastąpić bodźce materialne w podnoszeniu wydajności pracy: przymusem policyjnym czy płomiennym entuzjazmem rewolucyjnym, a w tym drugim przypadku – jak należy taki entuzjazm wyprodukować.

Co się tyczy międzynarodowej polityki Stalina, to w krytyce Trockiego jest jeden motyw niezmienny: teoria socjalizmu w jednym kraju doprowadziła do rezygnacji z międzynarodowej rewolucji; stąd pogrzebanie rewolucji w Niemczech, potem w Chinach, wreszcie w Hiszpanii (Trocki twierdził, że wojna domowa w Hiszpanii ma „w istocie rzeczy" charakter proletariackiej walki o socjalizm). Nie było jasne, czy Związek Radziecki miał w 1923 roku posłać swoją armię na pomoc komunistom niemieckim (usiłował to wszakże robić bez powodzenia w 1920), a w 1926 roku – chińskim. W ogólności Trocki zwalczał politykę popierania tak zwanej „narodowej burżuazji" w krajach przemysłowo zacofanych; polityka ta miała na celu osłabienie wielkich mocarstw kapitalistycznych i często bywała dość skuteczna. Trocki uważał ją za zgubną, ponieważ twierdził, że również w tych krajach zadania „burżuazyjnej rewolucji" nie mogą być wykonane inaczej jak pod przewodem komunistów, którzy w sposób ciągły doprowadzą rewolucję do stadium socjalistycznego. Jest, na przykład, rzeczą śmieszną, powtarzał, wyobrażać sobie, że Indie mogłyby odzyskać niepodległość inaczej aniżeli przez rewolucję proletariacką; prawa historii absolutnie wykluczają taką możliwość. Przykład Rosji dowodzi, że możliwa jest tylko „permanentna rewolucja", której proletariat (tj. partia

komunistyczna) od początku przewodzi. Schematy rosyjskie były dla Trockiego bezwzględnie obowiązujące, toteż miał on gotowe odpowiedzi na problemy polityczne wszystkich krajów świata, zupełnie niezależnie od tego, czy wiedział cokolwiek o specyficznych warunkach i historii danego kraju.

Trocki nie przeczył wprawdzie temu, że komuniści muszą w okresie rewolucyjnym dysponować hasłami przejściowymi, zanim opanują sytuację całkowicie; w liście do chińskiej grupy trockistowskiej z sierpnia 1931 r. pisał, że nie można z góry odrzucać w programie instytucji Zgromadzenia Narodowego, bo jeśli komuniści będą gromadzili ubogich chłopów pod swoim sztandarem, wówczas „proletariat będzie musiał zwołać zgromadzenie narodowe, aby nie budzić nieufności chłopstwa i nie dawać okazji dla demagogii burżuazyjnej" (*Writings, 1930-1931*, str. 128). Natomiast, jak w innym artykule czytamy, zgubnym błędem byłoby powtarzanie hasła „dyktatury proletariatu i chłopstwa" (tj. hasła Lenina sprzed 1917 roku). W Rosji, w pierwszym momencie, była mowa o rządzie proletariatu i biednego chłopstwa. „To prawda – przyznaje Trocki – że później nazwaliśmy rząd sowiecki rządem robotniczo-chłopskim. Ale wtedy dyktatura proletariatu była już faktem, partia komunistyczna była u władzy, toteż nazwa „rząd robotniczo-chłopski" nie mogła spowodować niejasności ani dawać powodu do niepokoju" (*tamże*, str. 308). Krótko mówiąc, ponieważ i tak komuniści rządzili, nie było nic złego w fikcyjnych i oszukańczych nazwach.

Zwolennicy i admiratorzy Trockiego (m.in. Deutscher) podkreślają często, jako jego wybitną zasługę, iż sprzeciwił się on sloganowi „socjal-faszyzmu". Istotnie, Trocki twierdził, że jest to slogan fałszywy, ponieważ odcina komunistów od mas robotniczych zrzeszonych w partiach socjaldemokratycznych. Nie wydaje się jednak, by miał do zaproponowania w stosunku do socjaldemokracji jakąkolwiek realną taktykę. Pisał, że nie ma mowy o żadnej stałej współpracy z organizacjami, które nie zerwały radykalnie z reformizmem i chcą regenerować socjaldemokrację. W tym samym czasie – przed zwycięstwem Hitlera – piętnował stalinowców jednocześnie z tej racji, że głoszą hasło socjalfaszyzmu i że kapitulują przed socjaldemokratami. Natychmiast po zwycięstwie Hitlera, w czerwcu 1933 r. ogłosił, że nie może być mowy o żadnym zjednoczonym froncie z niemiecką socjaldemokracją, która wysługuje się Hitlerowi. Ale prawdziwe oburzenie Trockiego wywołała dopiero zmiana sowieckiej polityki w latach 1934-35. Teraz dopiero stalinizm odsłonił swoje prawdziwe oblicze. Stalinowcy jęli przymierzać się z renegatami II Międzynarodówki i, co gorsza, głoszą hasła pokoju, arbitrażu międzynarodowego oraz dzielą państwa na demokratyczne i faszystowskie – jak gdyby to była istotna różnica; twierdzą, że faszyzm grozi wojną światową, a przecież marksista musi wiedzieć, że wojna imperialistyczna ma „podłoże ekonomiczne". Zgodzili się nawet przyjąć w Genewie formułę agresji, która stosuje się równie dobrze do wszystkich wojen, włączając wojny między państwami kapitalistycznymi. Jest to kapitulacja przed burżuazyjnym pacyfizmem: marksiści wszakże nie mogą być zasadniczymi przeciwnikami wojen, zostawiają tę gadaninę kwakrom i tołstojowcom; rozważają oni wojny z klasowego punktu widzenia

i nie interesują się burżuazyjnymi rozróżnieniami między agresorem i ofiarą; wojny w interesie proletariatu, zaczepne czy obronne, są słuszne, wojny między imperialistami są zbrodnicze, oto założenie komunistów.

W rzeczywistości wszystkie wcześniejsze apele Trockiego o zmianę stosunku do socjaldemokracji były rojeniami, które nie mogły przynieść wyników, nawet gdyby Trocki sam prowadził realną politykę. Zdawał on bowiem wyobrażać sobie, że może zachować ideologiczną „pryncypialność" w stosunku do socjałdemokratów, a zarazem zabiegać o ich pomoc w pewnych warunkach. Kiedy Stalin, chcąc nie dopuścić do porozumienia Francji z nazistowskimi Niemcami, zainicjował politykę Frontu Ludowego i antyfaszystowskiego przymierza z socjalistami, zdawał sobie sprawę, iż musi czymś zapłacić, przynajmniej w sensie propagandowym, jeśli ta polityka ma być skuteczna. Trocki natomiast sądził, że może przechować czystość komunistyczną, to jest mówić w kółko socjalistom, że są agentami burżuazji, oszustami, zdrajcami klasy robotniczej i pachołkami imperializmu (tylko nie używać zwrotu „socjalfaszyzm") i zarazem budować z nimi wspólny front przeciwko nazistom. Jest widoczne, że gdyby Trocki kierował w tym czasie Kominternem, jego polityka względem socjałdemokracji byłaby jeszcze mniej skuteczna niż Stalinowska.

Trocki, istotnie, był wierny Leninowi w tym znaczeniu, iż dla Lenina, jak wielokrotnie powtarzał w czasie wojny i po rewolucji, wszystkie nadzieje na międzynarodowe układy, arbitraże, rozbrojenie itd. były próżną i reakcyjną gadaniną: ważne jest, jaka klasa prowadzi wojnę, nie zaś – kto jest napastnikiem; państwo socjalistyczne reprezentuje interes światowego proletariatu, ma więc rację w każdej wojnie, niezależnie od tego, kto zaczął, i nie może na serio uważać, że jest związane układami z imperialistycznymi rządami. Stalin zajmował się sprawą bezpieczeństwa państwa sowieckiego, nie zaś wywoływaniem rewolucji światowej i w tym celu musiał przy różnych okazjach przedstawiać się jako rzecznik pokoju, obrońca prawa międzynarodowego oraz strażnik demokracji. Trocki wierzył, że główne wyznaczniki sytuacji pozostały takie same, jakimi je widział w 1918 roku; imperialiści po jednej stronie, po drugiej zaś państwo socjalistyczne oraz światowy proletariat, który tylko czeka na „słuszne" hasła walki, aby podjąć rewolucję. Stalin prowadził państwową *Realpolitik* i rzeczywiście nie wierzył w żadne „narastanie fali rewolucyjnej"; używał różnych europejskich partii komunistycznych jako narzędzi sowieckiej polityki. Trocki był rzecznikiem nieustającej „wojny rewolucyjnej", a cała jego doktryna wspierała się na przeświadczeniu, że proletariat światowy z natury rzeczy zmierza ku rewolucji (prawa historii to zapewniają), tylko fałszywa polityka sowieckiej biurokracji nie pozwala ujawnić się temu przyrodzonemu pędowi.

5. *Faszyzm, demokracja, wojna*

Do jakiego stopnia myślenie polityczne Trockiego w latach 30-tych było dedukowane z doktryny i nieprzenikliwe dla realności politycznych ówczesne-

go świata, można przekonać się na podstawie jego rozważań o nadchodzącej wojnie oraz zaleceń, jakie w kwestii wojny i groźby faszyzmu wypowiadał.

W kilka dni po rozpoczęciu wojny zapewniał: „Nie widzę najmniejszych powodów, aby zmienić te zasady w stosunku do wojny, jakie zostały wypracowane między 1914 a 1917 r. przez najlepszych przedstawicieli ruchu robotniczego pod kierownictwem Lenina. Obecna wojna ma charakter reakcyjny po obu stronach. Którykolwiek obóz zwycięży, ludzkość cofnie się wstecz" (*Writings, 1939-40*, str. 85). (Artykuł ten był napisany po niemieckiej napaści na Polskę i po przystąpieniu Francji i Wielkiej Brytanii do wojny, lecz przed sowieckim najazdem). Słowa te streszczają wszystko, co Trocki miał do powiedzenia w kwestii wojny między kapitalistycznymi państwami (jak Niemcy nazistowskie, Włochy, Polska, Francja, Wielka Brytania, Stany Zjednoczone). Przez wiele lat powtarzał niestrudzenie, iż jest zgubnym złudzeniem i oszukańczym chwytem kapitalistów wierzyć, że istnieje lub może istnieć jakiś front „demokratycznych" państw przeciw faszyzmowi lub że ma to jakiekolwiek znaczenie kto zwycięży – Hitlerowskie Niemcy czy koalicja prowadzona przez zachodnie demokracje; po obu stronach są przecież państwa, gdzie fabryki nie zostały upaństwowione. Miast pomagać swoim reakcyjnym państwom w walce z Hitlerem, proletariat krajów uczestniczących w wojnie powinien powstać przeciwko własnym rządom, jak tego Lenin żądał w czasie pierwszej wojny światowej. Hasła „obrony narodowej" są w najwyższym stopniu reakcyjne i antymarksistowskie, gdyż chodzi o rewolucję proletariacką, a nie o pogrom jednej burżuazji przez inną.

W broszurze *Wojna i IV Międzynarodówka* z lipca 1934 roku czytamy: „Blaga narodowej obrony ukrywana jest, gdzie tylko możliwe, dodatkową blagą *obrony demokracji*. Skoro nawet teraz, w epoce imperialistycznej, marksiści nie utożsamiają demokracji z faszyzmem i gotowi są w każdej chwili odpierać ataki faszyzmu na demokrację, to czy proletariat w wypadku wojny nie powinien popierać rządów demokratycznych przeciwko rządom faszystowskim? Haniebna sofistyka! My bronimy demokracji przeciw faszyzmowi za pomocą środków organizacyjnych i metod proletariatu. W przeciwieństwie do socjaldemokracji, nie powierzamy tej obrony państwu burżuazyjnemu... Popieranie, ze strony partii robotniczej swojego narodowego imperializmu w imię kruchej skorupy demokratycznej *oznacza rezygnację z niezależnej polityki oraz szowinistyczną demoralizację robotników*... Awangarda rewolucyjna będzie zabiegała o zjednoczony front z organizacjami klasy robotniczej przeciwko swemu własnemu «demokratycznemu» rządowi, ale w żadnym wypadku nie o jedność z własnym rządem przeciwko wrogiemu krajowi" (*Writings, 1933-34*, str. 306-307). III Międzynarodówka, jak Trocki podkreślał w artykule z następnego roku, zawsze walczyła z pacyfizmem, nie tylko z socjalpatriotyzmem, zawsze piętnowała rozmowy o rozbrojeniu, arbitrażu międzynarodowym, Lidze Narodów itp., podczas gdy dziś Komintern przejął te wszystkie burżuazyjne hasła. Kiedy „Humanité" wzywa do obrony „kultury francuskiej", pokazuje tym samym, że zdradziła proletariat i stanęła na gruncie obrony narodowej, że chce, aby robotnicy walczyli przeciw niemieckiemu

imperializmowi ramię w ramię z własnym rządem. Wojny są produktem kapitalizmu, toteż nie ma sensu argument, iż główne niebezpieczeństwo zagraża w tej chwili od strony faszyzmu. „Na tej drodze rychło dojdzie się do idealizacji francuskiej demokracji jako takiej, przeciwstawionej Niemcom Hitlera" (*Writings, 1934-35*, str. 293).

Na rok przed wojną Trocki zapewniał, że demokracja i faszyzm to po prostu dwa różne instrumenty wyzyskiwaczy, a reszta jest oszustwem. „Istotnie – pytał – cóż by miał oznaczać blok demokracji imperialistycznych przeciwko Hitlerowi? Nowe wydanie łańcuchów wersalskich, jeszcze cięższe nawet, jeszcze krwawsze i jeszcze bardziej nieznośne... Kryzys czechosłowacki ujawnił z niezwykłą jasnością, że faszyzm nie istnieje jako czynnik samodzielny. Jest to tylko jedno z narzędzi imperializmu. «Demokracja» jest jego innym narzędziem. Imperializm wznosi się ponad oboma. Uruchamia je zależnie od potrzeb, niekiedy przeciwstawiając jedno drugiemu, kiedy indziej łącząc je zgodnie. Walczyć przeciw faszyzmowi w przymierzu z imperializmem to tyle, co walczyć w przymierzu z diabłem przeciwko jego rogom i pazurom" (*Writings, 1938-39*, str. 21). W ogólności więc walka demokracji przeciw faszyzmowi nie istnieje. Układy międzynarodowe mogą się zmieniać w dowolny sposób, bez względu na te różnice. Włochy mogą sprzymierzyć się z Anglią, a Polska z Niemcami. Wojna tak czy owak, niezależnie od tego, kto będzie po jakiej stronie, spowoduje międzynarodową rewolucję proletariacką (takie jest prawo historyczne), ludzkość nie wytrzyma wojny nawet paru miesięcy, wszędzie się zaczną powstania przeciwko własnym rządom, kierowane przez IV Międzynarodówkę. Ponadto wojna natychmiast zlikwiduje wszystkie ślady demokracji, tak że gadanina o „obronie demokracji" jest absurdem. W odpowiedzi na list grupy trockistów z Palestyny, którzy uważali, że faszyzm obecnie jest główną groźbą, że należy skoncentrować się na jego zwalczaniu i że hasło defetyzmu w krajach walczących z faszyzmem jest niesłuszne, Trocki stwierdził, że stanowisko takie jest niczym innym, jak socjalpatriotyzmem. Dla prawdziwych rewolucjonistów główny wróg jest zawsze w domu. W innym liście z lipca 1939 r. wyjaśniał: „Zwycięstwa faszyzmu są ważne, ale agonia kapitalizmu jest ważniejsza. Faszyzm przyśpiesza nową wojnę, a wojna przyśpieszy niebywale ruch rewolucyjny. W wypadku wojny każde małe jądro rewolucyjne może się stać i stanie się decydującym czynnkiem historii w bardzo krótkim czasie" (*tamże*, str. 393). IV Międzynarodówka odegra w nadchodzącej wojnie tę samą rolę, co bolszewicy w 1917 roku, z tym tylko, że tym razem upadek kapitalizmu będzie totalny i ostateczny. „Tak, nie wątpię, że nowa wojna światowa spowoduje z absolutną nieuchronnością rewolucję światową i upadek systemu kapitalistycznego" (*tamże*, str. 232).

Wybuch wojny nie zmienił opinii Trockiego w tych sprawach, lecz je tylko umocnił. Manifest IV Międzynarodówki ogłoszony w czerwcu 1940 roku i przez Trockiego napisany zawiera następujące stwierdzenia: „Socjalista, który dziś występuje w obronie ojczyzny, odgrywa tę samą reakcyjną rolę, co chłopi Wandei, którzy ruszyli w obronie feudalnego ustroju, to znaczy swoich własnych więzów" (*Writings, 1939-1940*, str. 190). Nie można rzucać hasła obrony

demokracji przed faszyzmem, gdyż faszyzm jest produktem demokracji burżuazyjnej, a bronić trzeba nie jakiejś „ojczyzny", ale interesów międzynarodowego proletariatu. A i tak „pierwszą ofiarą wojny będzie doszczętnie zgniła demokracja. W ostatecznym swoim upadku pociągnie ona za sobą wszystkie organizacje robotnicze, które ją wspierały. Nie będzie już miejsca dla reformistycznych związków zawodowych. Reakcja kapitalistyczna zniszczy je bez litości" (*tamże*, str. 213). „Ale czyż klasa robotnicza w obecnych warunkach nie jest zobowiązana pomagać demokracjom w ich walce przeciw niemieckiemu faszyzmowi? – pytają szerokie kręgi drobnej burżuazji, dla której proletariat zawsze pozostaje tylko pomocniczym narzędziem dla tej czy innej frakcji burżuazyjnej. Odrzucamy taką politykę z oburzeniem. Istnieje, rzecz jasna, różnica między ustrojami politycznymi w burżuazyjnym społeczeństwie, podobnie jak istnieje różnica co do wygody między różnymi wagonami w pociągu. Ale kiedy cały pociąg stacza się w przepaść, różnica między rozkładającą się demokracją a morderczym faszyzmem znika w obliczu upadku całego systemu kapitalistycznego... Zwycięstwo imperialistów Wielkiej Brytanii i Francji byłoby dla ostatecznych losów ludzkości nie mniej straszne niż zwycięstwo Hitlera i Mussoliniego. Burżuazyjna demokracja nie może ocaleć. Pomagając burżuazji przeciwko cudzoziemskiemu faszyzmowi robotnicy mogliby tylko przyśpieszyć zwycięstwo faszyzmu w ich własnym kraju" (*tamże*, str. 221).

A oto rada dla robotników norweskich w obliczu hitlerowskiego najazdu: „Czy robotnicy norwescy powinni popierać obóz «demokratyczny» przeciwko faszystowskiemu?... W rzeczywistości byłby to najprymitywniejszy błąd... Na arenie międzynarodowej nie popieramy ani obozu Aliantów, ani obozu Niemiec. Nie mamy zatem najmniejszych powodów ani usprawiedliwień, by popierać którekolwiek z ich chwilowych narzędzi w samej Norwegii" (*In Defense of Marxism*, str. 172).

Gdyby zatem robotnicy polscy, francuscy lub norwescy czytali orędzia Trockiego i stosowali się do nich, powinni byli, w chwili najazdu wojsk hitlerowskich, zwrócić broń przeciwko własnym rządom, bo przecież tak czy owak nie ma żadnej różnicy, czy rządzić nimi będzie Hitler czy rodzima burżuazja: faszyzm jest narzędziem burżuazji, a więc jest rzeczą śmieszną mówić, że może istnieć wspólny front wszystkich klas przeciwko faszyzmowi. Tak samo przecież hasło defetyzmu rzucił Lenin podczas pierwszej wojny i oto wybuchła rewolucja. Trocki, trzeba wiedzieć, uważał za rzecz bardzo prawdopodobną, że w czasie wojny wszystkie państwa kapitalistyczne sprzymierzą się przeciw Związkowi Radzieckiemu (ich natura klasowa jest wszakże ta sama); gdyby zaś miało się tak zdarzyć, że Związek Radziecki będzie walczył w przymierzu z jednym mocarstwem kapitalistycznym przeciw innemu, to taka wojna może trwać tylko bardzo krótko, gdyż w pokonanym państwie natychmiast wybuchnie rewolucja proletariacka (jak w Rosji w 1917 r.), a wtedy oba wojujące państwa niezwłocznie zawrą sojusz przeciwko ojczyźnie proletariatu.

Ogólne wyniki wojny były więc dla Trockiego niewątpliwe: kapitalizm runie ostatecznie, stalinizm i Stalin upadną, będzie rewolucja światowa, IV Między-

narodówka błyskawicznie zdobędzie umysły mas pracujących i wyłoni się jako ostateczny zwycięzca. „Wszystkie partie społeczeństwa kapitalistycznego – czytamy w jego odpowiedzi na zarzuty Serge'a, Souvarine'a i Thomasa – wszyscy jego moraliści i sykofanci zginą pod ruinami nadchodzącej katastrofy. Jedyną partią, która przetrwa, będzie partia światowej rewolucji socjalistycznej, nawet jeśli dziś wydaje się ona nie istniejąca ślepym racjonalistom, podobnie jak wydawała im się nie istniejąca partia Lenina i Liebknechta w czasie ostatniej wojny" (*Leur morale et la nôtre*, str. 121). Trocki snuł także wiele bardziej szczegółowych przepowiedni, wygłaszanych z zupełną pewnością siebie. Zapewniał, na przykład, że jest rzeczą absolutnie niemożliwą, by Szwajcaria mogła uniknąć udziału w wojnie, że w żadnym kraju ustrój demokratyczny nie może ocaleć, bo istnieje „żelazne prawo" przechodzenia demokracji w faszyzm, że gdyby we Włoszech została przywrócona demokracja, to mogłaby ona utrzymać się tylko parę miesięcy, nim zostanie zmieciona przez rewolucję proletariacką. Wierzył, że ponieważ armia Hitlera składa się z robotników i chłopów, musi ona na mocy klasowej solidarności sprzymierzyć się w końcu z ludami okupowanych krajów (prawa historii uczą, że więź klasowa jest silniejsza niż wszystkie inne).

Co do tego, na czym w ogólności polega niebezpieczeństwo faszyzmu, znajdujemy u Trockiego nader interesującą analizę z sierpnia 1933 roku: „teoretycznie, zwycięstwo faszyzmu jest z pewnością dowodem na to, że demokracja wyczerpała swoje możliwości. Jednakże politycznie reżym faszystowski utrwala przesądy demokratyczne, odtwarza je, wpaja je młodzieży i może nawet na czas krótki nadać im wielką siłę. Właśnie na tym polega jeden z najważniejszych objawów reakcyjnej roli historycznej faszyzmu... Pod jarzmem «faszystowskiej» dyktatury złudzenia demokratyczne nie zostały osłabione, lecz wzmocnione" (*Writings, 1932-1933*, str. 296). Innymi słowy, groza faszyzmu polega na tym, że ludzie w tym ustroju tęsknią do demokracji, a przez to przesądy demokratyczne utrwalają się, miast ginąć; Hitler jest groźny przez to, że utrudnia niszczenie demokracji.

Na krótko przed śmiercią, potwierdzając nadal swoje przepowiednie co do przyszłego rozwoju wydarzeń wojennych, Trocki postawił jednak (czysto hipotetycznie) pytanie, co by oznaczało niesprawdzenie się jego przepowiedni i stwierdził, że byłoby to zupełne bankructwo marksizmu. „Jeżeli, jak stanowczo wierzymy, ta wojna wywoła rewolucję proletariacką, musi ona nieuchronnie doprowadzić do obalenia biurokracji w ZSRR i do odrodzenia demokracji sowieckiej na znacznie wyższej podstawie ekonomicznej i kulturalnej niż w 1918 roku... Jeżeli jednak zakłada się, że obecna wojna nie spowoduje rewolucji, ale osłabienie proletariatu, wówczas pozostaje alternatywna możliwość: dalsze gnicie kapitalizmu monopolistycznego, jego postępujące zrastanie się z państwem i zastąpienie demokracji, gdziekolwiek ona jeszcze istnieje, przez reżym totalitarny. W tych warunkach niezdolność proletariatu do ujęcia w swoje ręce kierownictwa społeczeństwem może w rzeczy samej doprowadzić do tego, że z bonapartystowskiej (i) faszystowskiej biurokracji wyrośnie nowa klasa wyzyskiwaczy. Wedle wszystkich danych, byłby to ustrój schyłkowy,

zwiastujący zmierzch cywilizacji. Podobny wynik mógłby nastąpić, gdyby proletariat rozwiniętych krajów kapitalistycznych, zdobywszy władzę, okazał się niezdolny do jej utrzymania i oddał ją, tak jak w ZSRR, uprzywilejowanej biurokracji. Zmuszeni bylibyśmy uznać wówczas, że powody biurokratycznego zwyrodnienia tkwią nie w zacofaniu kraju i nie w otoczeniu imperialistycznym, ale w organicznej niezdolności proletariatu do stania się klasą panującą. Należałoby wówczas retrospektywnie uznać, że obecny ZSRR był, co do swych podstawowych cech, prekursorem nowego ustroju eksploatatorskiego w skali międzynarodowej... Gdyby proletariat światowy okazał się rzeczywiście niezdolny do wypełnienia posłannictwa, jakie powierzył mu tok ewolucji, wówczas, jakkolwiek trudna byłaby to perspektywa, nie pozostawałoby nic innego, jak uznać, że program socjalistyczny, oparty na międzynarodowych sprzecznościach społeczeństwa kapitalistycznego, skończył się jako utopia" (*In Defense of Marxism*, 1942, str. 8-9).

Jest to wywód niezwyczajny w pismach Trockiego. Oczywiście, zapewnia on, że ów pesymistyczny człon alternatywny nie spełni się faktycznie i nadal wyraża wiarę w nieuchronność rewolucji światowej nie „w ogóle", ale w tej właśnie wojnie; jednakowoż sam fakt, że rozważał inną możliwość, wydaje się świadczyć o pewnym wahaniu – jeśli zestawić cytowany fragment z absolutną pewnością zwycięstwa, jaka bije z innych tekstów.

Trocki nie dopuszczał myśli, by kapitalizm był zdolny do jakiejkowiek naprawy. New Deal Roosevelta uważał za beznadziejną i reakcyjną próbę reform, która nic nie przyniosła i nic przynieść nie może. Skądinąd wierzył, że Stany Zjednoczone, ponieważ osiągnęły najwyższy stopień rozwoju technicznego, są już całkiem dojrzałe do komunizmu. (W artykule z marca 1935 r. obiecywał też Amerykanom, że gdy przyswoją sobie komunizm, ich koszty produkcji zmniejszą się do 20%, a w artykule *ZSRR w czasie wojny* pisanym na krótko przed śmiercią zapewniał, że przy planowej gospodarce kraj ten mógłby szybko podnieść swój dochód narodowy do 200 miliardów i w ten sposób wszystkim zapewnić dobrobyt). W *Zdradzonej rewolucji* czytamy, że gdyby ktoś zakładał, że kapitalizm może jeszcze prosperować przez dziesiątki lat, musiałby uznać tym samym, iż mówić o socjalizmie w Związku Radzieckim nie ma sensu i że marksiści pomylili się w ocenie epoki, tak iż rosyjska rewolucja pozostałaby w historii tylko jako epizodyczny eksperyment, na podobieństwo Komuny Paryskiej.

6. *Wyniki*

Kiedy ogarniamy w całości piśmienniczą i polityczną działalność Trockiego na emigracji robi ona, po latach, wrażenie żałosnego *wishful thinking* od początku do końca; jest to zbiór niespełnionych proroctw, fantastycznych złudzeń, fałszywych diagnoz i znikąd czerpanych nadziei. Oczywiście, nie jest istotne, że Trocki nie umiał przepowiedzieć losów wojny; wszyscy ludzie w tych latach snuli różne przepowiednie, które na ogół okazywały się błędne. Istotne i charakterystyczne dla Trockiego jest tylko, że swoje spekulacje

przedstawiał on niezmiennie jako ściśle naukowe prognozy oparte na głębokiej dialektyce i znajomości wielkich procesów dziejowych. Wszystkie jego proroctwa opierały się po części na marzeniach o historycznym rewanżu, po części zaś na doktrynerskiej dedukcji z domniemanych praw historycznych, które w końcu (a nawet całkiem rychło) muszą okazać swą moc. Można postawić sobie czysto spekulatywne pytanie: co by się stało, gdyby Stalin mógł przewidzieć losy wojny i wyładował swoją mściwość na Trockim nie zabijając go, ale pozwalając mu dożyć końca wojny i ujrzeć kompletną ruinę wszystkich jego nadziei i proroctw? W rzeczy samej, z naukowych przepowiedni nie zostało nic: wojna odbyła się pod hasłami antyfaszystowskimi, żadnej rewolucji proletariackiej w Europie ani w Ameryce nie było (jeśli pominąć podboje sowieckie w Europie Środkowej), biurokracja stalinowska nie tylko nie została zmieciona, ale umocniła niezmiernie swoją władzę, sam Stalin zdobył niebywały autorytet, demokratyczne ustroje utrzymały się, włączając przywrócenie demokracji w Niemczech Zachodnich i we Włoszech, większość krajów kolonialnych zyskała niepodległość bez rewolucji proletariackiej, IV Międzynarodówka została tym, czym była – bezsilną sektą. Czy Trocki uznałby, że w końcu pesymistyczny człon jego alternatywy się spełnił i że marksizm okazał się fantazją? Nie możemy tego, oczywiście, wiedzieć, ale mentalność Trockiego prawdopodobnie nie pozwoliłaby mu na taką konkluzję; zapewne uznałby po prostu, że działanie praw historycznych doznało znów chwilowego opóźnienia, ale wielka chwila musi rychło nastąpić.

Trocki miał doktrynerską niewrażliwość na wszystko, co wokół niego się działo. Oczywiście, śledził szczegółowo i komentował wydarzenia, starał się o dokładne informacje o życiu politycznym w Związku Radzieckim i na świecie. Jednakże doktrynerstwo nie polega w ogólności na tym, iż się nie czyta gazet i nie zbiera wiadomości. Polega ono na utrwaleniu się w umyśle takiego systemu interpretacji, który nie podlega korekturze ze strony empirycznego materiału, jest niewrażliwy na fakty i na tyle mglisty, że wszelkie fakty go potwierdzają. Trocki mógł, w rzeczy samej, nie obawiać się, że zdarzy się cokolwiek, co by go zmusiło do zmiany założeń, gdyż założenia te zawsze zawierały ogólnikowe zwroty „z jednej strony... z drugiej strony...", „wprawdzie... lecz". Jeśli komuniści gdziekolwiek na świecie ponosili klęski, to potwierdzało diagnozy Trockiego: oto biurokracja stalinowska (jak zawsze mówił) prowadzi komunizm do zguby. Jeśli komuniści odnosili zwycięstwa, to również potwierdzało jego diagnozy: oto klasa robotnicza, mimo biurokracji stalinowskiej, pokazuje, że żyje w niej duch rewolucyjny (jak zawsze mówił). Jeśli Stalin robi w polityce posunięcia „prawicowe" – analiza Trockiego tryumfuje: zawsze twierdził, że sowiecka biurokracja degeneruje się coraz bardziej i przechodzi na pozycje reakcyjne. Jeśli Stalin czyni „zwrot na lewo" – analiza Trockiego także tryumfuje: zawsze przecież twierdził, że awangarda rewolucyjna jest w Rosji na tyle silna, iż zmusza biurokrację do liczenia się z jej żądaniami. Jeśli grupa trockistowska w jakimś kraju wzrosła nieco – trockizm, oczywiście, się potwierdza (najlepsze elementy zaczynają rozumieć słuszność prawdziwego leninizmu). Jeśli przeciwnie, jakaś grupa rozpada się czy maleje, to i to po-

twierdza marksistowską analizę: stalinowska biurokracja dławi świadomość mas, a skądinąd w epoce rewolucyjnej elementy chwiejne zawsze uciekają z pola walki. Jeśli Rosja ma do zanotowania sukces ekonomiczny – racja Trockiego się potwierdza: socjalizm rośnie na przekór biurokracji, wspierany świadomością proletariatu; jeśli widać niepowodzenia lub klęski w gospodarce – racja Trockiego potwierdza się także: biurokracja, jak zawsze twierdził, jest nieudolna i nie ma oparcia w masach. Taki system jest doskonale szczelny i nieprzenikliwy na jakiekolwiek poprawki empiryczne. Wiadomo, oczywiście, że w społeczeństwie działają różne siły i różne sprzeczne tendencje, z których raz jedna, raz druga bierze górę; jest to trywialna wiedza zdrowego rozsądku; jeśli więc dysponuje się tylko taką filozofią, to będzie się ona niezawodnie potwierdzać. Osobliwość Trockiego (i wielu marksistów) polegała tylko na tym, iż wyobrażał sobie, że w ten sposób uprawia naukowe badania za pomocą niezawodnej metody dialektycznej.

Jego stosunek do Związku Radzieckiego jest psychologicznie zrozumiały: państwo to było w znacznym stopniu jego dzieckiem i można pojąć, że nie potrafił on przyjąć do wiadomości, że dziecko zdegenerowało się w sposób nieodwracalny. Stąd owo zdumiewające *non sequitur*, które powtarzał bez końca, a które ostatecznie nawet wiernym trockistom coraz trudniej było przełknąć; w Związku Radzieckim klasa robotnicza została całkowicie wywłaszczona politycznie, pozbawiona wszelkich praw, zniewolona i zdeptana, ale ta sama klasa robotnicza sprawuje nadal dyktaturę, ponieważ fabryki i ziemia są własnością państwową. Z biegiem czasu coraz liczniejsi wyznawcy zrywali z Trockim z powodu tego dogmatu. Niektórzy, notując oczywiste analogie między komunizmem sowieckim a nazizmem, snuli pesymistyczne prognozy co do nieuchronności totalitarnych ustrojów na całym świecie. Hugo Urbahns, trockista niemiecki, doszedł do wniosku, że kapitalizm państwowy w różnych formach opanuje świat. Włoski trockista Bruno Rizzi w książce pod tytułem *Biurokratyzacja świata*, wydanej po francusku w 1939 roku, również utrzymywał, że świat zmierza ku nowej formie społeczeństwa klasowego, w którym na miejsce indywidualnej własności przyjdzie kolektywna własność rządzącej biurokracji; zarówno państwa faszystowskie, jak ustrój sowiecki są przykładem tej tendencji. Trocki z najwyższym gniewem piętnował te pomysły; jest wszakże nonsensem twierdzić, że faszyzm, który jest politycznym organem burżuazji, mógłby tę burżuazję wywłaszczyć, przekazując własność biurokracji politycznej. Na tym tle doszło także do zerwania z Burnhamem i Shachtmanem, gdy obaj doszli do przekonania, że nazywanie Związku Radzieckiego „państwem robotniczym" nie ma żadnego uchwytnego sensu. Shachtman zwracał uwagę, że w społeczeństwie kapitalistycznym władza ekonomiczna i polityczna mogą być oddzielone, lecz jest to niemożliwe w Związku Radzieckim, gdzie stosunki własności i udział proletariatu we władzy politycznej są wzajem zależne; jest niepodobieństwem, by proletariat utracił władzę polityczną i sprawował nadal dyktaturę ekonomiczną; wywłaszczenie polityczne proletariatu oznacza także koniec jego panowania we wszelkim innym sensie, dlatego jest absurdem twierdzić, że Rosja jest nadal państwem robot-

niczym: rządząca biurokracja jest klasą we właściwym znaczeniu słowa. Trocki do końca stanowczo opierał się takiej konkluzji, powtarzając w kółko jeden i ten sam argument: narzędzia produkcji w Związku Radzieckim należą do państwa (czemu, oczywiście, nikt nie przeczył). Istotny powód sporu był psychologiczny raczej niż teoretyczny: uznać, że Rosja zbudowała nową formę społeczeństwa klasowego i wyzysku, to uznać, że życie Trockiego nie tylko poszło na marne, ale przyczyniło się do rezultatów dokładnie przeciwnych jego intencjom. Mało kto może się zdobyć na przyjęcie takiego wniosku. Również dlatego Trocki z niezmiennym uporem utrzymywał, że Związek Radziecki i Komintern za czasów jego władzy były pod wszystkimi względami nieskazitelne: była prawdziwa dyktatura proletariatu, prawdziwa demokracja proletariacka i prawdziwe poparcie mas pracujących. Wszystkie represje, okrucieństwa, najazdy zbrojne itd. były słuszne, gdyż leżały w interesie klasy robotniczej, nie mają tedy nic wspólnego z późniejszym reżymem stalinowskim (Trocki m.in. już na wygnaniu twierdził, że w Związku Radzieckim nie ma żadnych prześladowań religijnych, po prostu pozbawiono cerkiew prawosławną jej monopolistycznej władzy, jak też należało uczynić; istotnie, ponieważ pod tym względem nic się nie zmieniło pomiędzy epoką Leninowską i Stalinowską, Trocki był obowiązany w tym punkcie bronić stalinowskiego reżymu przed oskarżeniami). Nigdy nie wspomniał o tym, że zbrojne najazdy nowo powstałego państwa w epoce Leninowskiej mogły być niesłuszne, przeciwnie, powtarzał kilkakrotnie, że rewolucja nie zmienia przecież geografii; miał to być argument na rzecz twierdzenia, że granice geograficzne imperium carskiego nie powinny były się zmienić w wyniku rewolucji, czyli że państwo sowieckie miało pełne prawo „wyzwolić" Polskę, Gruzję, Armenię, Litwę itd. Zapewniał, że gdyby nie degeneracja biurokratyczna, armia sowiecka wkraczająca do Finlandii byłaby witana jak wyzwoliciele przez masy pracujące tego kraju, lecz nie zastanawiał się nad tym, dlaczego to w latach, kiedy żadnej „degeneracji" nie było, to jest za czasów jego władzy, „masy pracujące" Finlandii, Polski czy Gruzji nie okazały wcale tego entuzjazmu dla wyzwolicieli, jaki je obowiązywał na mocy praw historycznych.

Trocki nie zajmował się kwestiami filozoficznymi; próbował wprawdzie, pod koniec życia, wyłożyć swoje poglądy na dialektykę i logikę formalną, lecz było oczywiste, że jego wiadomości o logice pochodzą z ułamków nauki gimnazjalnej oraz z młodzieńczych lektur Plechanowa, którego wszystkie nonsensy powtarzał; toteż Burnham radził mu zaniechać tych rozważań, tłumacząc, że Trocki nie ma przecież pojęcia o logice współczesnej. Nie zajmował się też analizą teoretycznych podstaw marksizmu. Wystarczyło mu najzupełniej, iż Marks udowodnił, że rozstrzygającą sprawą we współczesnym świecie jest walka burżuazji i proletariatu oraz że walka ta musi się skończyć zwycięstwem proletariatu, rewolucją socjalistyczną w skali światowej i społeczeństwem bezklasowym. Na jakiej podstawie te przepowiednie były oparte – w to już nie wnikał. Skoro zaś miał tę pewność, a zarazem pewność, że on właśnie, jako działacz polityczny, wyraża prawdziwy interes proletariatu oraz głęboką tendencję dziejową, optymizm co do „ostatecznych" wyników walki nigdy go nie opuszczał.

należy w tym miejscu poczynić zastrzeżenie. Można by twierdzić, że zupełna nieskuteczność wysiłków Trockiego i fiasko jego Międzynarodówki nie przemawiają przeciwko trafności jego analiz, bo przecież może się zdarzyć, że ktoś ma rację przeciwko większości albo nawet przeciwko wszystkim, a siła nie jest argumentem. Otóż wypada przypomnieć spostrzeżenie Oskara Wilde'a: Czy siła nie jest argumentem? To zależy, czego się chce dowieść. Kontynuując tę uwagę wolno powiedzieć, że siła jest argumentem, jeśli się chce udowodnić właśnie swoją siłę. Sam fakt, że pewna teoria jest odrzucana przez większość lub nawet przez prawie wszystkich, jak to się nieraz zdarzało teoriom naukowym, nie jest dowodem przeciwko jej słuszności. Inaczej natomiast w przypadku teorii, które mają wbudowaną autointerpretację, głoszącą właśnie, iż dana teoria jest „wyrazem" wielkich dziejowych tendencji (czy planu Opatrzności), że wyraża autentyczną świadomość klasy, która powołana jest do rychłego zwycięstwa (albo jest prawdą objawioną), i że z tej racji musi również jako teoria (albo „świadomość teoretyczna") odnieść zwycięstwo nad wszystkimi innymi. Praktyczna niezdolność *takiej* teorii do zdobycia sobie uznania jest dowodem przeciwko niej, na mocy jej własnych założeń. Nie jest natomiast dowodem na jej rzecz jej faktyczne powodzenie; stąd, że pewna wiara zdobywa wielu wyznawców i odnosi sukcesy, a przy tym sukcesy swoje przewiduje, bo znajduje się pod opieką Boga lub Historii, nie wynika, że jej treść faktycznie się potwierdza; sukcesy islamu we wczesnym średniowieczu nie były dowodem prawdziwości Koranu w sensie rzeczowym, tylko dowodem, że wiara ta miała zdolności mobilizacyjne lub że odpowiadała pewnym istotnym potrzebom społecznym; podobnie sukcesy Stalina nie były dowodem jego „racji" jako doktrynera. Stąd też praktyczna porażka trockizmu – w odróżnieniu od porażek teorii naukowych – jest również porażką teoretyczną, albo dowodem, że teoria (czy też to, co Trocki za teorię uważał) była fałszywa.

Trocki, z dogmatycznym swoim umysłem, nie przyczynił się do teoretycznego rozjaśnienia żadnej kwestii w marksistowskiej doktrynie. Był jednak z pewnością człowiekiem niezwykłym. Miał olbrzymie zasoby odwagi, woli i wytrzymałości. Obrzucany dzikimi oszczerstwami przez Stalina i jego pomocników we wszystkich krajach, prześladowany przez najpotężniejszą machinę policyjną i propagandową świata, nigdy nie zaniechał walki i nigdy się nie załamał. Zanim sam został zamordowany, zamordowano jego dzieci, wygnano z kraju, ścigano jak zwierzynę. Jego zdumiewająca odporność była rezultatem jego wiary i bynajmniej nie kolidowała – przeciwnie – z jego niewzruszonym dogmatyzmem i duchową sztywnością. Potęga wiary i zdolność ludzi do znoszenia prześladowań w jej obronie nie są jednak, niestety, dowodami na rzecz jej intelektualnej lub moralnej słuszności.

***

Deutscher w swojej monografii twierdzi, że życie Trockiego było „tragedią prekursora". Nie ma jednak dobrych racji, by tak twierdzić i nie jest jasne czego mianowicie Trocki był prekursorem. Przyczynił się on, oczywiście, do odsłaniania fałszerstw Stalinowskiej historiografii i przyczynił się do zbijania

kłamstw sowieckiej propagandy na temat realnej sytuacji nowego społeczeństwa. Jednakże wszystkie jego przepowiednie, zarówno co do przyszłych losów tego społeczeństwa, jak co do losów świata, okazały się fałszywe. Krytyka sowieckiego despotyzmu nie była bynajmniej własnością Trockiego: przeciwnie, była ona nadzwyczaj ograniczona w porównaniu z krytyką demokratycznych socjalistów lub liberałów i godziła nie w despotyzm sam, ale w jego ostateczne cele, których diagnoza pochodziła z ideologicznych założeń. Wewnętrzna krytyka, jaka pojawiła się w krajach komunistycznych w postalinowskim okresie nie miała żadnego związku z pismami i ideami Trockiego – ani faktycznie, ani w świadomości ludzi, którzy ją uprawiali i uprawiają, W tak zwanym ruchu „dysydenckim" w tych krajach Trocki jest zupełnie nieobecny, nawet wśród tych (coraz mniej licznych), którzy atakują sowiecki system władzy ze stanowiska komunistycznego. Trockizm nie był żadną propozycją alternatywnego komunizmu ani odrębną doktryną, różną od stalinowskiej. Ośrodkowy punkt jego ataków – kwestia „socjalizmu w jednym kraju" – nie był czym innym, jak próbą kontynuowania pewnej taktyki, która po prostu stała się w pewnym momencie niewykonalna, niezależnie od intencji Stalina. Trocki nie był niczego „prekursorem", lecz odpryskiem rewolucji, wyrzuconym po stycznej do toru, jakim ta rewolucja posuwała się w latach 1917-1921, toru który wskutek zewnętrznych i wewnętrznych okoliczności musial się zmienić. Wyrażenie „tragedia epigona" wydaje się więc trafniejsze niż „tragedia prekursora". I ono jednak nie zdaje sprawy z sytuacji Trockiego. Istotne jest, że rewolucja w Rosji pod pewnymi względami zmieniła swój tor, lecz nie pod wszystkimi; Trocki chciał bezustannej agresji rewolucyjnej i usiłował przekonać siebie i wszystkich, że gdyby on kierował państwem sowieckim i Kominternem, pożar rewolucyjny rozszerzałby się nieprzerwanie po świecie; jedyną racją tego zapewnienia była marksistowska historiozofia, która uczyła go, że takie są prawa dziejów. W tym punkcie wszelako bieg wydarzeń zmusil państwo sowieckie do zmiany polityki i to właśnie Trocki nieustannie piętnował. Natomiast w kwestii wewnętrznego ustroju politycznego stalinizm był naturalną i oczywistą kontynuacją systemu panowania, który pod rządami Lenina i Trockiego został ustanowiony. Trocki odmawiał przyjęcia tej prawdy do wiadomości i wmawiał sobie, że stalinowski despotyzm nie ma najmniejszego związku z leninowskim, że zniewolenie społeczne, reżym policyjny i kulturalna dewastacja kraju są wynikiem „biurokratycznego" zamachu stanu, on zaś sam najmniejszej za to wszystko nie ponosi odpowiedzialności. To desperackie samooślepienie jest psychologicznie zrozumiałe. Mamy tu do czynienia nie tylko z tragedią epigona, ale także z tragedią rewolucyjnego despoty zaplątanego we własną sieć. Nie istniała żadna teoria trockistowska; istniał tylko strącony wódz, który usiłował rozpaczliwie wrócić do swojej roli, nie potrafił uznać, że jego wysiłki są beznadziejne i nie chciał brać na siebie odpowiedzialności za to, co sam uważał za dziwne wynaturzenie, a co faktycznie było bezpośrednim wynikiem zasad, jakie sam wraz z Leninem i całą partią bolszewicką ustanowili dla socjalizmu.

Rozdział VI

ANTONIO GRAMSCI – REWIZJONIZM KOMUNISTYCZNY

Gramsci jest zapewne najbardziej oryginalnym pisarzem politycznym w poleninowskim pokoleniu komunistycznym. Jego stosunek do leninizmu był i jest nadal przedmiotem kontrowersji. Włoscy komuniści, wzorem Togliattiego, przedstawiali z reguły Gramsciego jako marksistę-leninistę *pur sang*, a w każdym razie twierdzili, że to, co w jego doktrynie oryginalne, jest uzupełnieniem leninizmu, nigdy zaś – jego negacją. Interpretacja taka do pewnego stopnia ma racje taktyczne: w wypadkach, gdy komunizm włoski może własne odstępstwa od sowieckiego modelu ideologicznego pokrywać autorytetem Gramsciego, wygodniej jest podkreślać jego zasadniczą ideową tożsamość z niekwestionowanym patronem ruchu komunistycznego. Dla samego Gramsciego Lenin był także autorytetem, którego nigdy nie krytykował i nie jest wcale jasne, czy, i do jakiego stopnia, był świadom, że pisma jego – których zrąb stanowią wszakże niewykończone szkice i notatki więzienne, często wieloznaczne, eliptyczne, ledwo zaczęte – mogą posłużyć za podstawę alternatywnego modelu komunizmu, różnego w kilku istotnych punktach od leninowskiego wzoru.

Chociaż spuścizna piśmiennicza Gramsciego jest nie tyle teorią, co embrionem teorii, o kształtach rozmazanych, to jednak pewne jej oryginalne punkty są dostatecznie wyraźne, aby usprawiedliwiać przypuszczenie, że mamy do czynienia z samodzielną próbą ukonstytuowania ideologii komunistycznej, nie zaś tylko z adaptacją leninowskiego schematu. Pośrednio świadczy o tym również częstość, z jaką szukają u Gramsciego inspiracji poszukiwacze innej, demokratycznej i „otwartej" wersji socjalizmu (zwłaszcza wśród komunistów i ekskomunistów), a także ogromne trudności i opory, jakie spotyka asymilacja myśli Gramsciego w partiach komunistycznych poza Włochami, w szczególności w partiach rządzących.

Chociaż Gramsci umarł w 1937 roku, pisma jego należą właściwie do dziejów marksizmu postalinowskiego; dopiero bowiem w latach 50-tych i 60-tych, po ogłoszeniu 6-tomowej edycji jego notat z więzienia, myśl jego powoli jęła wchodzić w obieg sporów ideologicznych. W leninowsko-stalinowskiej ortodoksji pozycja jego przypomina po trosze pozycję Róży Luksemburg: jako męczennik ruchu komunistycznego Gramsci cieszy się werbalnym uznaniem,

lecz teksty jego przynoszą tej ortodoksji więcej kłopotów niż pożytku. Co do artykułów, jakie Gramsci ogłaszał przed uwięzieniem, do 1926 roku, to znaczenie ich ujawnia się dopiero w świetle not więziennych; bez owej drugiej części teksty byłyby głównie materiałami do historii włoskiego ruchu komunistycznego, lecz niepodobna złożyć z nich żadnej oryginalnej konstrukcji teoretycznej. Z punktu widzenia doktryny marksistowskiej ważne są przede wszystkim owe więzienne zeszyty.

1. Wiadomości biograficzne

Antonio Gramsci (1891-1937), przyszły przywódca komunistów włoskich, urodził się w wiosce Ales na Sardynii, w rodzinie drobnego urzędnika. Wskutek wypadku w dzieciństwie był garbaty i fizycznie niedorozwinięty. Ojciec jego, na skutek intryg politycznych, dostał się do więzienia na kilka lat, co przyniosło rodzinie ruinę materialną. Od dzieciństwa młody Gramsci zmuszony był imać się różnych dorywczych zatrudnień. Skończył mimo to szkołę średnią w Cagliari i jesienią 1911 roku zdał pomyślnie egzamin, dzięki któremu dostał się na listę stypendystów uniwersytetu w Turynie (na tej samej liście znalazł się w tymże roku Palmiro Togliatti).

Rozpoczynając studia Gramsci nie był jeszcze socjalistą w pełnym sensie. Horyzont jego był do pewnego stopnia ograniczony sardyńskim regionalizmem; wychowany był na wyspie, która nie bez racji przypisywała swoje upośledzenie społeczne i nędzę, po części przynajmniej, przywilejom, jakie zdobył sobie ekspansywny przemysł Włoch północnych. Nędza sardyńskich wieśniaków i wyzysk robotników pracujących w kopalniach wyrażały się bardziej w tendencjach separatystycznych i regionalistycznych aniżeli w ruchu socjalistycznym, który na Sardynii ledwo zaczął puszczać korzenie.

Rychło jednak życie w przemysłowym ośrodku i studia wciągnęły go w sprawy polityki ogólnowłoskiej. Gramsci studiował humaniora, a pociągała go w szczególności lingwistyka; do końca życia interesował się żywo tym, co dziś nazywa się socjolingwistyką – badaniem wpływów, jakie rozmaite sytuacje społeczne wywierają na zmiany językowe. Do parti socjalistycznej wstąpił zapewne pod koniec 1913 roku. Nieco wcześniej lub nieco później przystąpili tam jego turyńscy przyjaciele, którzy mieli z czasem odegrać decydującą rolę w formowaniu się partii komunistycznej: Angelo Tosca, Umberto Terracini, Palmiro Togliatti.

Gramsci studiował w Turynie do wiosny 1915 roku, po czym przerwał uniwersytecką edukację. Zdobył jednak w tym czasie bardzo rozległą wiedzę historyczną i filozoficzną. Jak dla całej inteligencji włoskiej tego pokolenia, jego nauczycielem filozoficznym *par excellence* był Benedetto Croce. Gramsci nie był zapewne croceanistą w dosłownym sensie, jednakże pisma włoskiego heglisty otworzyły mu horyzont problemowy filozofii europejskiej. Przypisywał Crocemu znaczne zasługi w krytyce kultury pozytywistycznej i spodziewał się – przynajmniej przez czas jakiś – że marksizm włoski może ukonstytuować się

w oparciu o krytyczną asymilację Crocego, na którym można by dokonać operacji podobnej, jak ta, którą Marks przeprowadził na Heglu. W późniejszych latach stosunek Gramsciego do Crocego był coraz bardziej krytyczny, równolegle do tego, jak Croce sam coraz silniej zaznaczał swój antymarksizm. Nigdy jednak nie przestał rozmyślać nad filozofią croceańską i jej ogromną rolą we włoskim życiu intelektualnym, również wtedy, gdy podkreślał nade wszystko jej „reakcyjne" funkcje.

Podobnie gdy zerwał całkowicie z lokalnym patriotyzmem sardyńskim na rzecz ortodoksalno-marksistowskiej, klasowej interpretacji spraw włoskich, nigdy nie zerwał z tematem włoskiego Południa i szczególnej funkcji, jaką przeciwstawienie Północ-Południe odgrywało i nadal odgrywa we włoskiej historii.

Wybory z 1913 roku i wojna europejska uczyniły z Gramsciego zawodowego polityka. Od końca 1914 roku zaczął pisywać artykuły do włoskiej prasy socjalistycznej i od 1916 roku należał do ekipy, która redagowała piemoncką mutację „Avanti". Pisywał tam komentarze polityczne, krytyki literackie i teatralne, a także uczestniczył w organizacyjnej i oświatowej pracy wśród robotników turyńskich. Jakkolwiek trudno mu przypisywać w tym czasie wyraźne stanowisko filozoficzne, widoczne jest z wielu okazjonalnych uwag, że Gramsci już wówczas nie podzielał popularnej wśród socjalistów wiary w dobroczynne działanie „praw historycznych", które zapewnią ludzkości socjalistyczną przyszłość, nie wierzył w żadną naturalną nieuchronność postępu, ale skłonny był przypisywać woli ludzkiej i sile idei znacznie więcej niż ówczesna ortodoksja na to pozwalała. Zapewne był już wówczas do pewnego stopnia pod wpływem aktywizmu Sorela, z którym nigdy się nie utożsamiał, ale któremu także wiele zawdzięczał w swojej interpretacji marksizmu.

W 1917 roku, podczas rewolucyjnych zamieszek w Turynie, Gramsci należał już do przywódców socjalistycznych miasta. Jego osobliwe pojmowanie marksizmu charakteryzuje artykuł, często dziś cytowany, pod tytułem *Rewolucja przeciwko* Kapitałowi, którym powitał przewrót październikowy w Rosji. Artykuł ten, ogłoszony w listopadzie, głosił, że bolszewicy wygrali w Rosji wbrew schematom Marksowskiego *Kapitału*, który wszakże kazał przewidywać w tym kraju epokę kapitalizmu wedle zachodnioeuropejskich wzorów. Wola rewolucyjna bolszewików obaliła ten schemat, ale i ona czerpała siły z tego, co żywe w marksizmie, a co, chociaż skażone pozytywistycznymi wtrętami, stanowi dalszy ciąg niemieckiego i włoskiego idealizmu.

W maju 1919 roku ukazał się pierwszy numer tygodnika „L'Ordine Nuovo", który Gramsci redagował wraz z Togliattim, Toscą i Terracinim i który odegrał wybitną rolę w ideologicznym przygotowaniu przyszłej partii komunistycznej Włoch. Partia socjalistyczna w październiku tegoż roku, na zjeździe w Bolonii, postanowiła znaczną większością przystąpić do III Międzynarodówki. Niemniej rozbita była na kilka zwalczających się frakcji i daleka od żądań, jakie Lenin stawiał członkowskim organizacjom; grupa L'Ordine Nuovo była, jego zdaniem, najbliższa bolszewickiej orientacji. Skrajną lewicę partii reprezentował odłam, któremu przewodził Amadeo Bordiga; grupa ta żądała,

by partia zaniechała wszelkiej działalności parlamentarnej, która służy wyłącznie usypianiu rewolucyjnej woli klasy robotniczej; komuniści nie mogą brać udziału w żadnych instytucjach burżuazyjnego społeczeństwa i nastawić się powinni na bezpośrednią walkę o władzę, oczyszczając partię z wszystkich, którzy tego stanowiska nie podzielają. Zarówno prawica, jak centrum zwalczały ów „absencjonizm", przy czym prawica odrzucała ponadto przemoc jako środek zdobycia władzy.

Grupa L'Ordine Nuovo zaznaczyła w tych podziałach swoją odrębność nade wszystko w idei rad robotniczych; idea ta stała się ośrodkiem krystalizacyjnym ruchu, a Gramsci – jej najbardziej elokwentnym rzecznikiem.

Częściowo spontanicznie, a częściowo pod wpływem propagandy szerzonej przez pismo, rady robotnicze formowały się w czasie wielkich strajków w Turynie w 1919 i 1920 roku. W oczach Gramsciego była to zupełnie nowa forma organizacji społecznej. Zależało mu na tym, aby funkcji rad nie utożsamiać z zadaniami związków zawodowych – organów walki o lepsze warunki pracy w ramach kapitalistycznego ustroju – ani z zadaniami partii socjalistycznej, która pełni funkcje parlamentarne i ideologiczne. W odróżnieniu od syndykatów i partii rady robotnicze są właściwą formą, w jakiej robotnicy – to znaczy wszyscy pracownicy najemni fabryki, niezależnie od przynależności partyjnej, opinii religijnych itd. – mają wziąć na swoje barki organizację produkcji. Rady są właściwym zalążkiem przyszłego państwa robotniczego, głównym organem dyktatury proletariatu. Rady powinny być wybierane przez wszystkich bez wyjątku pracowników najemnych każdej jednostki produkcyjnej, mają przejąć funkcje kapitalistów w fabrykach, a z czasem – funkcje organizatorów państwa.

Gramsci sądził, że idea rad robotniczych jest włoskim odpowiednikiem doświadczenia rosyjskiego i z pewnością wyobrażał sobie (w każdym razie przed swoją podróżą do Moskwy), że system sowiecki jest właśnie wcieleniem tej samej idei, że polega na rzeczywistej władzy robotniczych Sowietów. W rzeczy samej idea władzy rad była zgodna z myślami, które Lenin wyłożył w *Państwie i rewolucji*, ale nie z rzeczywistością rosyjską; ponadto w ujęciu Gramsciego widoczny jest w niej silny motyw przejęty od Sorela: myśl, że rzeczywiści producenci powołani są nie tylko do zarządzania produkcją, ale także do organizacji całego życia społecznego i że społeczeństwo przyszłości będzie niejako tworzyć się wedle zasad warsztatu produkcyjnego; że rady staną się nie tylko organami samorządu wytwórczego, ale także instrumentami przeobrażenia duchowego klasy robotniczej i miejscem narodzin nowej kultury proletariackiej.

Doktryna ta była nie do przyjęcia zarówno dla antyparlamentarnej lewicy komunistycznej, jak dla centrystów i prawicy, chociaż nie z tych samych powodów. Lewica uważała, że zniszczenie przemocą instytucji władzy politycznej oraz ustanowienie nowych organów władzy centralnej działających w imieniu proletariatu stanowi właściwy sens rewolucji socjalistycznej; pod tym względem dzieliła stanowisko Lenina (chociaż nie w swoim programowym antyparlamentaryzmie). Prawica identyfikowała władzę proletariatu z dominacją

partii socjalistycznej sprawującej władzę środkami demokratycznymi, w oparciu o większość społeczeństwa. Dla jednych i drugich idea dyktatury *proletariatu* pojęta jako idea bezpośredniej władzy *robotników*, władzy, której właściwym miejscem jest fabryka, nie zaś parlament ani gmach kierownictwa partyjnego – sprzeciwiała się marksistowskiej doktrynie. Reformiści stali na stanowisku demokracji przedstawicielskiej z większością socjalistyczną; lewica – na stanowisku dyktatury partyjnej; Gramsci jednak wyobrażał sobie społeczeństwo, gdzie wszystkie procesy życia poddane będą zwierzchnictwu całej masy wytwórców, których wyzwolenie ekonomiczne, polityczne i kulturalne może odbywać się tylko równocześnie.

Seria strajków, połączona z zajmowaniem przez robotników fabryk i wyłanianiem rad robotniczych, nie przerodziła się jednak, wbrew nadziejom Gramsciego, w ruch ogólnonarodowy. Wiosną 1920 roku ruch turyński zakończył się wymuszonym przez kapitalistów rozejmem i powrotem robotników do pracy. Gramsci pozostał niemal całkiem osamotniony w swojej uporczywej obronie rad jako podstawowego narzędzia emancypacji proletariatu.

Nie był jednak osamotniony w walce o stworzenie partii komunistycznej we właściwym, to jest Leninowskim znaczeniu słowa. „L'Ordine Nuovo" nieustannie piętnowało reformizm i chwiejność kierownictwa partyjnego, twierdząc, że partia pozostała, mimo uchwał bolońskich, czysto parlamentarną instytucją, pozbawioną jednolitej woli i że porzuciła ideę rewolucji proletariackiej. Po nowej, nieudanej próbie opanowania fabryk turyńskich przez robotników w sierpniu i wrześniu 1920 roku, komunistyczna frakcja postanowiła – zgodnie z żądaniami Lenina – ukonstytuować się w samodzielną partię. Antyparlamentarna grupa niechętnie ustąpiła z pryncypialnego „absencjonizmu", który sprzeciwiał się formalnym wytycznym III Międzynarodówki. Komuniści wydali w listopadzie 1920 roku swój separatystyczny manifest i na następnym zjeździe partii socjalistycznej w Livorno, w styczniu 1921 r. spowodowali rozłam, zdobywając około 1/3 głosów i powołując do życia Partię Komunistyczną Włoch. Gramsci (który był wówczas redaktorem naczelnym „L'Ordine Nuovo", przekształconego w dziennik) został członkiem pierwszego Komitetu Centralnego partii, zdominowanego przez zwolenników Bordigi. Walka frakcyjna natychmiast rozpoczęła się wewnątrz partii, przy czym chodziło w niej głównie o to, czy i do jakiego stopnia komuniści powinni szukać przymierza z innymi partiami socjalistycznymi, co w szczególności nabrało znaczenia z chwilą, gdy sukcesy faszyzmu włoskiego stawały się coraz bardziej widoczne. Gramsci był za polityką szerokich aliansów i wraz z następnym zwrotem w polityce Kominternu – kiedy bolszewicy przyjęli do wiadomości „odpływ fali rewolucyjnej" – stanowisko jego spotkało się z poparciem Moskwy. W maju 1922 roku Gramsci wyjechał do Moskwy jako przedstawiciel partii włoskiej w egzekutywie Kominternu. Spędził tam półtora roku i uczestniczył w czwartym zjeździe Kominternu w listopadzie 1923 r. Tymczasem Włochy padły ofiarą zamachu stanu Mussoliniego. Międzynarodówka wycofała swoje poparcie dla Bordigi, który, zgodnie ze swoim „czysto klasowym" stanowiskiem, nie uważał, by zachodziły istotne różnice między

demokracją burżuazyjną a faszyzmem i odrzucał taktykę „jednolitego frontu". Jednocześnie liczne aresztowania pozbawiły partię komunistyczną kierownictwa, a Gramsci został uznany przez Komintern za czołowego przywódcę. Pod koniec 1923 roku wyjechał z Moskwy do Wiednia, gdzie usiłował, wśród swarów frakcyjnych, doprowadzić do ożywienia partii. Wrócił do Włoch w maju 1924 r. gdzie jako świeżo wybrany poseł do parlamentu, cieszył się jeszcze immunitetem. Partia była już rozbita, słaba i zdezorganizowana. Gramsciemu udało się wprawdzie, po długiej walce, pokonać frakcję Bordigi (który był już uwięziony, lecz którego wpływ nadal dominował w lokalnych grupach) i na zjeździe w Lyonie w styczniu 1926 r. zdobyć większość dla swojej taktyki zjednoczonego frontu w celu przywrócenia ustroju demokratycznego. Partia komunistyczna, która przedtem, wraz z innymi antyfaszystowskimi grupami, wystąpiła z parlamentu, postanowiła wrócić i wykorzystać resztki instytucji parlamentarnych dla celów propagandowych. Zabiegi te nie zdały się już na wiele w obliczu coraz bardziej represyjnych form rządzenia stosowanych przez faszystów. W listopadzie 1926 roku Gramsci został aresztowany i na początku czerwca następnego roku skazany na dwadzieścia lat i cztery miesiące więzienia. Trzymano go kolejno w kilku miastach. Po pewnym czasie zezwolono mu na otrzymywanie książek i pisanie. Resztę życia spędził Gramsci, w miarę jak pozwalało mu na to słabe zdrowie i więzienne warunki, na czytaniu i pisaniu w celi not, które miały stać się jednym z najoryginalniejszych przyczynków do dwudziestowiecznego marksizmu.

Więzienie z pewnością uratowało obecność Gramsciego w partii komunistycznej. Nie został usunięty z partii ani potępiony przez Międzynarodówkę wyłącznie dlatego, że przez resztę życia był niemal całkowicie odcięty od kontaktów z partią. Czytywał gazety i dowiadywał się z opóźnieniem o sprawach politycznych od odwiedzających go krewnych, lecz nie miał żadnego wpływu na rozwój wydarzeń. Na krótko przed swoim aresztowaniem przekazał do kierownictwa partii bolszewickiej list, w którym stając po stronie większości – to jest Stalina i Bucharina – przeciwko Trockiemu, wyrażał zarazem zaniepokojenie zaciętością walki frakcyjnej w sowieckim kierownictwie. W prawie nieosłoniętej formie obwinił bolszewików o to, że w walce frakcyjnej porzucili swoje powinności w stosunku do międzynarodowego proletariatu i że narażają na ruinę całe dzieło Lenina. Mimo to, przekonany, że klasa robotnicza nie może prowadzić walki bez sojuszu z chłopstwem, opowiadał się przeciwko trockistowskiemu programowi forsownej industrializacji kosztem chłopstwa. Togliatti, który wówczas reprezentował partię włoską w Kominternie, postanowił już wówczas popierać politykę Stalina bez warunków i bez zastrzeżeń, co też miał czynić przez następne trzydzieści lat; Gramsci był w swojej krytyce odosobniony. Jednakże na przełomie 1928 i 1929 roku Stalin zmienił politykę Kominternu i partii bolszewickiej w kierunku dokładnie przeciwnym stanowisku Gramsciego; porzucono hasło jednolitego frontu, skoncentrowano atak na socjaldemokratach (slogan „socjalfaszyzmu"), uznano, że światowa rewolucja proletariacka zbliża się siedmiomilowymi krokami i polecono komunistom przygotowywać się do bezpośredniego przejścia do dyktatury proletaria-

tu; Bucharin upadł i Stalin rozpoczął masową przymusową kolektywizację rolnictwa w Związku Radzieckim. Togliatti organizował w pozostałościach włoskiej partii czystkę nieposłusznych (jej ofiarą padl m.in. Angelo Tosca). Gramsci wyraził swój sprzeciw wobec nowej polityki Kominternu i solidarność z usuniętymi z partii „odchyleńcami" w rozmowie z bratem, który go odwiedził w więzieniu; ten jednak (jak ustalił biograf Gramsciego, Giuseppe Fiori) przekazał Togliattiemu fałszywą wersję rozmowy, co też uchroniło Gramsciego przed niechybnym potępieniem przez władze partyjne i Komintern.

Pod koniec 1933 roku pozwolono Gramsciemu przenieść się do prywatnej kliniki pod policyjnym nadzorem, a w końcu następnego roku, gdy stan jego zdrowia był już bardzo zły, udzielono mu tymczasowego zwolnienia z więzienia. Pracował jeszcze do połowy 1935 roku, po czym przeniesiony został do szpitala w Rzymie, gdzie zmarł po kilkunastu miesiącach.

Prawie trzy tysiące stronic, zapisanych przez Gramsciego w więzieniu, a także jego listy jęły ukazywać się po drugiej wojnie światowej (pierwsze wydanie listów, z 1947 roku, zostało z powodów politycznych okrojone przez komunistów włoskich). Notatki te, pisane w latach 1929-1935, ułożone zostały w sześć tomów: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (wyd. 1948), *Gli Intellectuali e l'organizzazione della cultura* (1949), *Il Risorgimento* (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949), *Letteratura e vita nazionale* (1950), *Passato e presente* (1951). Wznowiono również część jego wcześniejszych artykułów i pamfletów.

Prokurator Mussoliniego, który na rozprawie sądowej wołał, iż należy unieruchomić ten mózg (tj. Gramsciego) na dwadzieścia lat, zrobił coś dokładnie odwrotnego, aniżeli zamierzal. Gdyby Gramsci spędził lata faszyzmu na emigracji, bylby niezawodnie jednym z wielu ekskomunistycznych wyrzutków (o ile nie znalazłby się w Moskwie, gdzie zostałby najpewniej uśmiercony) i zużyłby resztę życia na jałowej obronie swoich racji politycznych przed nie istniejącą publicznością. Faszystowskie więzienie zapewniło mu przymusową izolację od bieżącej polityki i zmusiło jego mózg do funkcjonowania w rejonach bardziej teoretycznych i bardziej fundamentalnych, czemu też zawdzięczamy jego interesujące notatki. Wyłania się z tych tekstów próba marksistowskiej filozofii kultury, której niepodobna odmówić samodzielności i rozleglości spojrzenia.

2. *Samowystarczalność historii, relatywizm historyczny*

Główny temat rozmyślań Gramsciego jest ten sam, który dominował we wczesnych pismach Marksa: sprawa stosunku myśli ludzkich, uczuć i woli do „obiektywnych" procesów społecznych. Tylko nieliczni z marksistów wyrazili tak dobitnie punkt widzenia, który zwyklo się nazywać historyzmem (w jednym z kilku znaczeń tego słowa) w przeciwstawieniu do transcendentalizmu. Chodzi o to, że zarówno sens, jak racjonalność wszystkich ludzkich zachowań i ich wytworów, włączając w szczególności wytwory pracy intelektualnej –

filozofię i naukę – ujawnia się tylko przez odniesienie do globalnych procesów historycznych, w których te czynności dochodzą do skutku. Innymi słowy prawda filozofii, podobnie jak prawda nauki, jest prawdą w znaczeniu społecznie pragmatycznym: prawdziwe jest to, co wypowiada w pewnej sytuacji historycznej realną tendencję rozwojową tej sytuacji. Ani filozofii, ani nauki nie ocenia się wedle innych kryteriów aniżeli te, których używamy w ocenie instytucji społecznych, wierzeń religijnych, uczuć, ruchów politycznych. Ten antypozytywistyczny i antyscjentystyczny relatywizm ma z pewnością u Gramsciego korzenie w jego croceańskich studiach: uważał on jednak, że jest to najautentyczniejszy sens marksizmu (albo „filozofii praktyki", jak przeważnie pisał w swoich notach więziennych, aby nie drażnić oka cenzorów, ale zresztą w zgodzie ze swym rozumieniem doktryny). Sam marksizm w szczególności jest także prawdziwy w tym historycznym sensie, to jest wypowiada prawdę swoich czasów lepiej niż jakakolwiek inna teoria. Nie można zrozumieć idej poza ich umiejscowieniem społecznym i historycznym, poza funkcją i poza pochodzeniem; nie ma więc „filozofii naukowej" w znaczeniu, jakie większość marksistów nadawała temu słowu, to jest filozofii, która by odzwierciedlała rzeczywistość taką, jaką jest ona bez względu na to, czy wiemy o niej lub nie wiemy. Ale w tym znaczeniu nie ma także „naukowej nauki", to jest nauki, która po prostu zdawałaby sprawę z tego, jaki jest świat od człowieka niezależny. „Aby uchronić się przed solipsyzmem, a zarazem przed koncepcjami mechanistycznymi, które implikuje definicja myśli jako czynności percepcyjnej i porządkującej trzeba postawić zagadnienie «historycznie», a równocześnie przyjąć za podstawę filozofii «wolę» (sprowadzającą się w ostatecznym rachunku do działalności praktycznej lub politycznej), ale wolę racjonalną, nie arbitralną, wolę, która realizuje się w tej mierze, w jakiej odpowiada obiektywnym koniecznościom dziejowym – inaczej mówiąc: w tej mierze, w jakiej jest samą historią w momencie stopniowego stawania się. Jeśli wolę tę reprezentuje początkowo jeden człowiek, potwierdzeniem jej racjonalności staje się z czasem fakt, że przyjęła ją wielka ilość ludzi, przyjęła w sposób trwały, to znaczy, iż stała się kulturą, zdrowym rozsądkiem, światopoglądem, któremu towarzyszy etyka odpowiadająca jego strukturze" (*Opere*, t. II, wyd. pol. *Pisma wybrane*, t. I, str. 31-32). Innymi słowy: słuszność pewnej idei potwierdza się (albo może nawet konstytuuje się) w fakcie jej historycznego zwycięstwa; jest to stanowisko nie do pogodzenia z potocznym poglądem na prawdę, która jest prawdą bez względu na to, czy i kiedy została poznana, przez kogo i jak za prawdę uznana. „...Idee nie rodzą się z innych idej, filozofie z innych filozofii, ale [że] są one zawsze odnawianym wyrazem realnego rozwoju historycznego... każda prawda, choćby uniwersalna i choćby taka, która da się wyrazić formułą abstrakcyjną typu matematycznego... zawdzięcza swoją efektywność temu, że została wyrażona w języku określonych konkretnych sytuacji; jeżeli nie da się jej tak wyrazić, oznacza to, że jest tylko bizantyjską, scholastyczną abstrakcją, dobrą jako zabawka dla przeżuwaczy frazesów" (*tamże*, str. 485). Gramsci zastrzega się wprawdzie przeciwko relatywizmowi, nie jest wszelako jasne, w jaki sposób relatywizm historyczny jest do uniknię-

cia; krytykując Bucharina, powiada: „Zrozumieć, że pewne twierdzenie historyczne, które jest prawdziwe w danym okresie historycznym, czyli jest wyrazem koniecznym i nieodłącznym określonej działalności dziejowej, określonej praktyki, w następnym okresie zostaje przezwyciężone, pozbawione treści, zrozumieć to, nie popadając w sceptycyzm i relatywizm moralny i ideologiczny, czyli pojmować filozofię historycznie – wszystko to stanowi dość trudną i ciężką operację myślową" (*tamże*, str. 119). Trudno więcej od Gramsciego wydobyć, jeśli chodzi o epistemologiczny sens „prawdy". Lecz przewodnia idea jest jasna: redukcja wszystkich produktów intelektualnych do ich historycznej funkcji, odrzucenie zasadniczej cezury między nauką i „nie-naukowymi" wyrazami ludzkich czynności duchowych. „Według teorii filozofii praktyki oczywiste jest, że nie teoria atomistyczna tłumaczy dzieje ludzkości, lecz odwrotnie, to znaczy, że właśnie teoria atomistyczna, jak wszystkie inne hipotezy i poglądy naukowe, należy do nadbudowy" (*tamże*, str. 155). To, co było oczywiste dla Gramsciego, bynajmniej nie było oczywiste dla większości marksistów: oczywisty był raczej punkt widzenia odwrotny, wedle którego naukowe objaśnianie świata kumuluje się w dziejach jako postęp „prawdy" w potocznym sensie słowa i dlatego nauka, w odróżnieniu na przykład od wiar religijnych, sztuki czy opinii politycznych, do „nadbudowy" nie należy; z tej racji sam marksizm, jako naukowa teoria, daje się uprawomocnić środkami „obiektywnymi", to jest niezależnie od faktu, iż jest on ponadto orężem klasy robotniczej i pełni polityczne funkcje.

W rezultacie owego „absolutnego historyzmu" (wyrażenie Gramsciego) wszystkie pojęcia, w których nasza znajomość świata się organizuje, odniesione są pierwotnie nie do „rzeczy", ale do stosunków między ludźmi używającymi tych pojęć. „Materii nie należy więc traktować jako samej w sobie, lecz jako społecznie i historycznie ukształtowaną do celów produkcji, a zatem i nauki przyrodnicze należy ujmować w zasadzie jako kategorie historyczne, jako stosunki między ludźmi" (*tamże*, str. 151). To samo dotyczy pojęcia natury ludzkiej: nie ma, jak kilkakrotnie Gramsci powtarza, stałej natury ludzkiej, lecz tylko historycznie zmienne stosunki społeczne. Odrzuca on, jak się zdaje, zdroworozsądkowy pogląd, iż wszystkie przemiany historyczne dochodzą do skutku w granicach określonych przez pewne względnie trwałe okoliczności biologiczne i fizyczne, które człowiek zastaje w świecie jako gotową tego świata organizację. Pod tym względem wznawia się ów wątek „czystego historyzmu", który u Marksa jest obecny, lecz prawie całkowicie został ponicchany w ewolucjonistycznych, Engelsowskich interpretacjach (jedynie Brzozowski przed Gramscim próbował pojmować marksizm w tym duchu radykalnie antyscjentystycznym; w mniej radykalnej formie, znajdujemy u Labrioli podobną tendencję). Dla Gramsciego nie ma niczego prócz zmiennej formy *praxis* ludzkiej; wszelki sens z *praxis* się wywodzi i do niej jest odniesiony. Pytania są sensowne i odpowiedzi są sensowne o tyle tylko, o ile dają się włączyć w ludzki proces samotworzenia. W tym znaczeniu historia ludzka jest w rzeczy samej absolutną granicą wiedzy.

Z tego samego powodu nikt z marksistów nie był dalszy niż on od mniemania, iż cała dziedzina „nadbudowy" jest sposobem wyrażania „prawdziwie

rzeczywistych" stron życia społecznego, to jest stosunków produkcyjnych. Samo odróżnienie „bazy" i „nadbudowy" nie wydaje mu się istotne. Powtarza nieraz (zwłaszcza w polemice z Crocem), że absurdem jest przypisywać marksizmowi teorię „nadbudowy" jako świata pozorów lub jako „mniej rzeczywistej" strony życia aniżeli stosunki produkcji. W różnych dziedzinach nadbudowy klasy społeczne zdobywają świadomość swojej pozycji i swoich możliwości, a przez to samo zmieniają stosunki społeczne, które właśnie sobie uświadamiają. Proces ten jest ciągły i dlatego nie ma właściwie sensu mówić o wyraźnym „prymacie" bazy albo zastanawiać się nad tym, co jest „pierwsze", a tym bardziej wierzyć w jakiś jednokierunkowy determinizm, mocą którego „baza" produkowałaby potrzebne sobie „nadbudowy". Jeśli możemy mówić, że jakaś forma nadbudowy jest pozorem, to tylko w tym sensie, że jej funkcja historyczna już się wyczerpała, że nie jest ona zdolna więcej do organizowania sił społecznych; dotyczy to doktryn filozoficznych, religijnych czy prądów artystycznych równie dobrze, jak teorii naukowych.

3. Krytyka „ekonomizmu". Przewidywanie i wola

Gramsci używa przymiotników „fatalistyczny", „deterministyczny", „mechanistyczny" prawie bez zróżnicowania i zawsze dla oznaczenia poglądów, które radykalnie sprzeciwiają się marksistowskiej doktrynie. Nie przeczy temu, że deterministyczna wiara w dziejach marksizmu silnie była zaznaczona, ale wyjaśnia ów przesąd deterministyczny warunkami historycznymi wczesnej fazy rozwoju ruchu robotniczego. Dopóki klasa uciskana nie ma w ręku inicjatywy historycznej, ale zdana jest głównie na działania defensywne, jej świadomość łatwo przybiera formę pociechy, iż tak czy owak ma ona zapewnione zwycięstwo na mocy „praw dziejowych" i że historia pracuje „obiektywnie" na jej korzyść. Jest to prymitywna, chociaż potrzebna we wczesnych fazach, *quasi*-religijna wiara, porównywalna do fatalistycznych teorii predestynacji w chrześcijaństwie; wiara ta w samej rzeczy osiągnęła punkt szczytowy w idealistycznej filozofii niemieckiej w postaci twierdzenia, iż wolność jest koniecznością uświadomioną (Heglowską formułę Gramsci zdaje się pojmować w duchu stoickim); nie jest to właściwie nic innego, jak okrzyk „Bóg tak chce!". W ciągu całej historii wierzenia fatalistyczne pojawiały się jako ideologie grup zależnych i taka sama była ich funkcja w początkach ruchu robotniczego. Z chwilą jednak, gdy proletariat nie jest już skazany na działania czysto obronne, gdy zdobywa samowiedzę swojej pozycji społecznej i zdolny jest do inicjatywy historycznej, wiara w historyczną opatrzność, czuwającą nad jego losami, nie jest do niczego potrzebna, lecz staje się tylko zawadą, którą jak najpilniej należy odrzucić.

Filozofia praktyki z samej swojej natury nie może liczyć na działanie „praw dziejowych" jako sprawców społecznych przemian, jako ukrytych bóstw, które używają ludzi do posług dla swoich celów. Jest pewne, że klasa robotnicza, dochodząc do poziomu świadomości, na którym zdolna jest do inicjatywy sa-

modzielnej, zastaje pewne warunki historycznie ukształtowane, nie dające się zmieniać w sposób absolutnie dowolny; z tego, że determinizm zasługuje na śmietnik, nie wynika, oczywiście, by w dowolnej sytuacji wola ludzka mogła zrobić wszystko i niczym nie była ograniczona. Lecz w jakim kierunku z możliwych pójdzie rozwój – tego żadne prawa historii nie przesądzają, jako że historia nie jest niczym innym, jak praktyką ludzką, a więc także wolą. „Można powiedzieć – pisze Gramsci – że czynnik ekonomiczny (pojmowany wprost, w żydowskim znaczeniu ekonomizmu historycznego) jest tylko jednym z wielu sposobów przejawiania się głębokiego procesu dziejowego (czynnik rasy, religii itd.), ale filozofia praktyki chce wyjaśnić ten najgłębszy proces i dlatego właśnie jest filozofią, jest «antropologią», a nie zwykłym kanonem badań historycznych" (*Opere*, tom 7, wydanie polskie tom II, str. 445). Gramsci nie wyjaśnia wszelako, co rozumie przez „najgłębszy proces historyczny", którego przemiany ekonomiczne miałyby być tylko jednym z wyrazów, obok przemian kultury. Widoczne jest tylko, że zarówno ewolucjonistyczne i deterministyczne schematy dziejów, jak też zasada przyczynowego „prymatu" stosunków produkcyjnych względem kultury są, jego zdaniem, całkiem opacznym pojmowaniem marksizmu.

Skoro proces historyczny jest jeden i tylko w różnych stronach życia społecznego się wyraża, to również popularne w marksizmie technologiczne ujęcie stosunku między teorią i praktyką nie da się utrzymać (przez „technologiczne ujęcie" rozumiejąc pogląd, wedle którego myślenie teoretyczne ma dostarczać praktyce politycznej skutecznych planów na podstawie „naukowej" i „obiektywnej" analizy społecznych procesów). Gramsci protestuje przeciwko pojmowaniu teorii jako narzędzia czy „służebnicy" praktyki. Ważne procesy społeczne dochodzą do skutku dzięki powstawaniu świadomości klasowej, a to jest niemożliwe bez organizacji i bez intelektualistów. Działanie polityczne i świadomość tego działania, jego kierunku i celów, nie są odrębnymi procesami, ale niejako aspektami jednego zjawiska, gdzie o „prymacie" trudno mówić. Dlatego intelektualiści jako tacy są uczestnikami „praktyki" społecznej, a politycy jako tacy – teoretykami; Gramsci powiada z tej racji, że Lenin dokonał postępów w filozofii przez to, że posunął naprzód teorię i praktykę polityki; jest to uwaga zgodna z rozumieniem przez Gramsciego „jedności teorii i praktyki", ale zarazem jak gdyby dezawuuje ona Lenina jako filozofa w znaczeniu właściwym (o filozofii Leninowskiej Gramsci wprost nie wspomina).

Z tego samego powodu nie ma również sensu rozdzielanie prognoz historycznych i działania, które te prognozy spełnia. Akt przewidywania i akt urzeczywistnienia tego, co przewidywane, zbiegają się w jedno. „W rzeczywistości można «naukowo» przewidywać tylko walkę, nie zaś jej konkretne momenty, które mogą być jedynie rezultatami zderzania się sił przeciwstawnych, będących w nieustannym ruchu i nie dających się nigdy sprowadzić do ustalonych wielkości, gdyż ilość nieustannie przetwarza się w nich w jakość. W rzeczywistości «przewiduje się» w tym stopniu, w jakim się działa, w jakim czyni się świadome wysiłki, przyczyniające się konkretnie do powstania «przewidywa-

nego» rezultatu. Przewidywanie okazuje się więc nie aktem naukowym, poznawczym, ale abstrakcyjnym wyrazem wysiłku, praktycznym sposobem kształtowania woli zbiorowej. I jakże przewidywanie mogłoby być aktem poznawczym? Zna się coś, co było, lub coś, co jest, nie zaś co będzie, co jest «nie istniejące», a zatem – *ex definitione* – niepoznawalne. Przewidywanie jest więc tylko czynnością praktyczną..." *Opere*, t. 2, wyd. pol., t. I, str. 122).

Poznawanie procesów społecznych nie jest więc dla Gramsciego ich obserwacją czynioną z zewnątrz; takiej obserwacji w ogóle nie ma. Poznawanie jest częścią rozwoju społecznego czy też jego „stroną", jego „wyrazem", na równi z przemianami ekonomicznymi (żeby rozwój ekonomiczny dał się sprowadzić do postępu sił wytwórczych, temu Gramsci wyraźnie zaprzecza, przedstawiając, w swoich notach o Machiavellim, Achillesa Lorię jako rzecznika takiego właśnie, pseudomarksistowskiego „ekonomizmu"). Odpada również, tym samym, tradycyjne, kantowskie i neokantowskie, ale przyjęte także przez pozytywistycznie zorientowanych marksistów odróżnienie między „bytem" i „powinnością". Że coś „powinno być" – jest to forma, w jakiej ludzie wyrażają swoje dążenia, pragnienia i wolę; „powinność" jest tedy częścią realności społecznych, nie gorszą niż inne – jest tak samo rzeczywista, jak to, co jest, jako że jest zaczątkowym działaniem: ale wszelkie poznawanie jest formą działania praktycznego. Istotnie, z punktu widzenia filozofii, w której *praxis* występuje jako kategoria najogólniejsza, odróżnienie bytu i powinności nie pojawia się, podobnie jak nie pojawia się w filozofii pragmatystycznej.

Nie znaczy to jednak – a jest to ważny punkt w rozważaniach Gramsciego – by myślenie ludzi po prostu „wyrażało" ich sytuacje społeczne i ich działania praktyczne w sposób doskonały i niezmącony; gdyby tak być miało, nic można by w ogóle mówić o świadomości fałszywej, o mistyfikacjach ideologicznych, o stopniowym zdobywaniu samowiedzy klasowej; świadomość byłaby zawsze najzupełniej przejrzysta. Otóż tak nie jest. Gramsci kilkakrotnie zwraca uwagę na to, że między tym, co ludzie *explicite* uznają, a tym, co uznają *implicite*, a co wyraża się w ich sposobach zachowania, zachodzi sprzeczność; sprzeczność ta nie jest czymś wyjątkowym, ale raczej powszechnym. Należy zatem uznać, że ludzie mają jak gdyby dwa skłócone ze sobą poglądy na świat albo dwa zbiory norm: wyznawane słownie i utajone w samych aktach praktycznych. Który z nich jest „prawdziwym" poglądem na świat? Gramsci wyraźnie skłania się do przekonania, że autentyczny pogląd na świat to ten, który ludzie praktykują, choćby go się zapierali w słowach, albowiem, z punktu widzenia „jedności teorii i praktyki" realna świadomość to uświadomione zachowanie społeczne, podczas gdy sprzeczne z nią wypowiedzi pozostają na poziomie werbalnym i „powierzchownym". Gramsci nie analizuje przykładów tego rozdźwięku, ale wiadomo, o co mu chodzi: przykładem *par excellence* jest sytuacja, w której klasy zależne przyznają w słowach zasady, wpojone im przez szkołę lub Kościół, a służące stabilizacji panowania klasowego (zwłaszcza zasadę świętości wszelkiej własności), ale zarazem postępują faktycznie tak, jak gdyby nie brały tych zasad na serio (na przykład, gdy robotnicy okupują fabryki).

Gramsci nie rozwinął ani nie uszczegółowił tych obserwacji, których sens bynajmniej jasny nie jest. Że ludzie co innego głoszą, a co innego czynią, jest to spostrzeżenie dość trywialne, przy czym również w takiej wersji, w której zakłada się, że nie chodzi o złą wiarę lub uświadomioną obłudę, lecz o rzeczywistą niezdolność ludzi do uświadomienia sobie motywów i racji własnych działań ani ich kolizji z zasadami uznanymi. Dysonans taki nie jest też bynajmniej przywilejem uciskanych, ale analizowany był – na przykład u moralistów XVII-wiecznych – raczej w obyczajowości klas uprzywilejowanych. Jednakże z samego faktu tej rozbieżności nie wynika jeszcze, że zasady rządzące zachowaniem praktycznym są „bardziej rzeczywiste" niż zasady uznawane, a nie praktykowane; nie jest nawet jasne, co miałoby znaczyć takie powiedzenie. Z powszechności owego dysonansu można by najwyżej wnosić, że reguły moralne przeważnie są sposobami zmuszania ludzi do zachowań, którym różne ich przyrodzone skłonności się sprzeciwiają, przy czym jest to sytuacja występująca we wszystkich dziedzinach zachowania, które się moralnie ocenia, nie zaś w tych tylko, którym można przypisać sens odniesiony do konfliktów klasowych. Stopień wpływu, jaki mają normy werbalnie wyznawane na zachowania faktyczne, jest różny i różnice te układają się w widmo ciągłe; dlatego mówić o „dwóch poglądach na świat" – poglądzie *explicite* i *implicite* – jest zabiegiem wątpliwym. Najmniej zaś można by stąd wnosić, że w wypadku takiej rozbieżności „pogląd" *implicite*, jakoby zawarty w zachowaniu, zasługuje z samej tej racji na aprobatę; zasada świętości własności jest gwałcona w zachowaniu praktycznym bynajmniej nie tylko przez klasy uciskane, ale nie mniej przez uprzywilejowane, a gwałcenie jej niekoniecznie wyraża się w aktach walki klasowej, ale równie dobrze w indywidualnej grabieży i złodziejstwie. Gramsciemu najpewniej chodziło po prostu o stwierdzenie, że klasy społeczne nieraz działają w poczuciu swojego interesu w taki sposób, iż działanie to sprzeciwia się przyswojonym w panującej kulturze normom; do stwierdzenia tej bezspornej prawdy nie potrzebna jest wszelako żadna teoria „dwóch poglądów na świat".

Ponieważ w oczach Gramsciego marksizm nie jest „naukowym" opisem rzeczywistości społecznej, z którego miałoby się następnie dedukować praktyczne reguły skutecznego działania politycznego, ale jest wyrazem świadomości klasowej proletariatu, a więc składnikiem czy stroną praktycznej walki tegoż proletariatu, nie ma sensu, jak twierdzi, rozdzielać tej teorii na część „filozoficzną", „socjologiczną" i „polityczną". Filozofia sama, jak kilkakrotnie powtarza, może być tylko historią, samym procesem społecznym, albo jego teoretyczną świadomością, więc jego częścią nieodłączną. Sama socjologia jako taka jest beznadziejną próbą przeniesienia na zjawiska społeczne sposobu myślenia charakterystycznego dla przyrodoznawstwa, z nadzieją, że fakty społeczne można tak samo układać w prawa i tak samo przewidywać, jak obroty planet. Ale sam ten pomysł jest reliktem mechanicyzmu. Nie ma żadnej „socjologii marksistowskiej" i nie ma „praw socjologicznych". To, co ludzie myślą o zjawiskach społecznych, jest samo zjawiskiem społecznym, jest wyrazem ich inicjatywy lub ich bierności w stosunku do świata. W szczególności

„filozofia praktyki" jest sama aktem samowiedzy klasowej proletariatu dochodzącego do roli inicjatora wielkich procesów historycznych; filozofia ta nie jest przeto opisem, ale aktem praktycznym. Pod tym względem (lecz nie pod wszystkimi innymi) krytyka „mechanicyzmu" u Gramsciego zbiega się z krytyką Lukácsa.

Gramsci wszystkimi sposobami stara się zminimalizować czy wręcz unicestwić różnicę między zachowaniem i myśleniem. Skoro swoiście ludzkie zachowania są zawsze, z mniejszym lub większym stopniem samowiedzy, skojarzone ze świadomością tych zachowań i skoro, z drugiej strony, najbardziej wyrafinowane formy myślenia filozoficznego, teoretycznego, naukowego, nie są też niczym innym niż sposobami społecznego uświadamiania sobie przez ludzi ich praktyki, a więc faktycznie – składnikami tejże praktyki, to wszystko w zachowaniu ludzkim jest jakoś „filozoficzne"; wszyscy ludzie mają jakąś filozofię własną, choćby nie potrafili jej dobrze wyrazić.

Wywody te niejednokrotnie budziły wątpliwości, również wśród marksistów. Gramsci podkreślał z jednej strony, szczególną i niezastąpioną rolę intelektualistów w formowaniu samowiedzy klasowej, w organizowaniu się klas społecznych i w walce; z drugiej strony wypowiadał się wielokrotnie w taki sposób, jak gdyby różnica między świadomością *implicite* a świadomością teoretycznie wyartykułowaną nie miała znaczenia (wszyscy są filozofami z tej racji, że się jakoś świadomie zachowują; filozofia nie jest niczym innym niż samym procesem historycznym, to jest zbiorem ludzkich zachowań). Łatwo można było stąd wnosić, że nie czyni to istotnej różnicy, czy ktoś coś po prostu czyni, czy też potrafi wyrazić w postaci spójnej teorii zasady tego, co czyni; innymi słowy – że robotnik, który podejmuje jakiekolwiek działania w obronie swoich interesów, jest tak samo „teoretykiem" jak Marks, który usiłował wysnuć z tych działań uniwersalną teorię dziejów. Stanowisko takie prowadziłoby do zupełnego nihilizmu teoretycznego, któremu skądinąd Gramsci się sprzeciwia. Nie ma zatem spójności w jego teorii. Zależało mu na tym, aby nie nadawać teorii odrębnego statusu i uznać ją tylko za „aspekt" zachowania. Jednakże z zachowania nie można wnosić niczego co do świadomości teoretycznej jego podmiotów; stąd, że zachowanie ślimaka podlega pewnym regularnościom biologicznym, nie wynika, że ślimak dysponuje teorią biologiczną. Ludzkie zachowania są wprawdzie zawsze jakoś uświadomione, ale właśnie dlatego, że ludzie bardzo często nie są świadomi własnych motywacji ani sił, które nimi rządzą, nie różnią się oni z konieczności pod tym właśnie względem od ślimaków. Pojęcie świadomości teoretycznej *implicite* wydaje się wewnętrznie sprzeczne.

4. *Krytyka materializmu*

Totalny historyzm i uznanie *praxis* zbiorowej za jedyną rzeczywistość bezwzględną, która decyduje o sensowności wszystkich pytań i odpowiedzi filozoficznych, jest przekreśleniem materializmu, ponieważ jest przekreśleniem

wszelkiej w ogóle metafizyki. Pod tym względem Gramsci jest konsekwentny i stara się w tym punkcie odtworzyć oryginalną intuicję marksizmu, przyciemnioną Engelsowskimi i Leninowskimi naiwnościami. Najwyraźniej widać jego stanowisko antymetafizyczne z obszernej krytyki podręcznika Bucharina *Teoria materializmu historycznego*, wydanego po raz pierwszy w 1921 roku, a potem przełożonego na francuski, ale te same myśli powtarzane są wielokrotnie i przy innych okazjach. Istotnie, jeśli wszystko, z czym mamy do czynienia w świecie, ujawnia się nam tylko w związku z naszymi praktycznymi czynnościami, to pytanie o świat, jakim jest „sam w sobie", jest pozbawione sensu. Marksizm, wedle Gramsciego, „uczy, że nie istnieje jakaś «rzeczywistość sama w sobie», sama przez się i sama dla siebie, ale jedynie w historycznym związku z ludźmi, którzy ją zmieniają" (*tamże*, 2, wyd. pol. t. I, str. 32). W innym miejscu czytamy: „Możliwe, że istnieje jakaś obiektywność pozaludzka i pozahistoryczna. Ale któż by mógł o tym sądzić? Kto potrafi spojrzeć «z punktu widzenia kosmosu samego w sobie» i co w ogóle znaczy taki punkt widzenia? Można z powodzeniem utrzymywać, że chodzi tu o resztki pojęcia Boga w sensie mistycznej koncepcji Boga nieznanego... Obiektywny znaczy zawsze «po ludzku obiektywny», co może ściśle odpowiadać określeniu «historycznie subiektywny», zatem «obiektywny» znaczyłoby tyleż, co «powszechnie subiektywny». Człowiek poznaje obiektywnie w tej mierze, w jakiej to poznanie jest realne dla całej ludzkości historycznie zjednoczonej w jednolitym systemie kulturalnym... Koncepcja «obiektywności» według materializmu metafizycznego ma, jak się zdaje, oznaczać obiektywność istniejącą również poza człowiekiem. Jednakże kiedy się twierdzi, że jakaś rzeczywistość istniałaby nawet wówczas, gdyby nie istniał człowiek – to albo traktuje się to twierdzenie jako przenośnię, albo też popada się w pewną formę mistycyzmu. Znamy rzeczywistość tylko w związku z człowiekiem, a skoro człowiek jest «historycznym stawaniem się», to również poznanie i rzeczywistość są stawaniem się, również obiektywność jest stawaniem się itd." (*tamże*, str. 132-133).

Że rozważania te są dokładnym przeciwieństwem materialistycznej metafizyki Engelsa i Lenina – zbyteczne dowodzić. Jednak Gramsci stara się okazjonalnie odwoływać do Engelsa: mianowicie do jego powiedzenia, że materialność świata została dowiedziona przez rozwój historyczny przyrodoznawstwa i filozofii. Zdaniem Gramsciego powiedzenie to w jakiś sposób włącza historię przyrodoznawstwa do samego sensu pojęcia „materialności"; innymi słowy, zdaniem Gramsciego, rozwój wiedzy nie tyle ujawnił „materialność świata", ale raczej ją stworzył. Najwyraźniej ten sens wyłania się z jego krytyki Lukácsa. Ten bowiem odrzucał Engelsowski pomysł „dialektyki przyrody", utrzymując, że dialektyka, jako proces dochodzenia przedmiotu i podmiotu do jedności, może mieć zastosowanie wyłącznie do historii ludzkiej. Gramsci pozornie broni Engelsa, powiadając, że Lukács zakłada dualizm natury i człowieka, gdy się jednak włączy historię natury do historii człowieka, nie ma powodu, by dialektyka do natury również się nie odnosiła. W rzeczywistości zatem wywód Gramsciego nie tylko materializmu Engelsa nie rehabilituje, ale pogłębia „subiektywizm historyczny" Lukácsa, włącza bowiem historię natu-

ralną do historii człowieka, nie zaś odwrotnie. Marksizm okazuje się, w tej interpretacji, kolektywnym solipsyzmem, obrazem świata, który zrelatywizowany jest bez reszty do ludzkiej praktyki społecznej.

Materializm, w rzeczy samej, nie tylko nie jest w oczach Gramsciego przeciwieństwem religii, ale zgoła wywodzi się z religijnych przesądów; jest jakby prymitywnym zdrowym rozsądkiem, który pozorną swoją oczywistością przysłania tylko brak krytycznego myślenia. „Szeroka publiczność nie wierzy, że w ogóle można stawiać problem: czy świat zewnętrzny obiektywnie istnieje? Wystarczy w ten sposób sformułować zagadnienie, żeby wywołać niepowstrzymany, gargantuiczny wybuch wesołości. Publiczność «wierzy», że świat zewnętrzny jest obiektywnie realny, ale tu właśnie nasuwa się pytanie: jakie jest źródło tej wiary i jaką posiada ono «obiektywną» wartość krytyczną? Otóż wiara ta jest pochodzenia religijnego, choćby nawet podzielający ją człowiek był religijnie obojętny. Ponieważ wszystkie religie zawsze nauczały i nauczają, że świat, przyroda, wszechświat zostały stworzone przez Boga przed stworzeniem człowieka i człowiek zastał świat już gotowy, skatalogowany, ustalony raz na zawsze – wierzenie to stało się żelazną pozycją «zdrowego rozsądku» i trwa niewzruszenie nawet wówczas, gdy uczucia religijne wygasły albo przycichły. A zatem opieranie się na tym doświadczeniu zaczerpniętym z dziedziny «potocznego rozsądku» w celu obalenia i ośmieszenia światopoglądu subiektywistycznego ma wartość raczej «reakcyjną», implikuje nawrót do uczuć religijnych. W rzeczy samej pisarze i mówcy katoliccy uciekają się do tego samego środka, aby uzyskać ten sam efekt zjadliwego ośmieszenia poglądów przeciwnika (*tamże*, str. 127).

Aluzje Gramsciego są jasne. W rzeczy samej, wychował się on w czasach, gdy filozofia katolicka zdominowana była przez batalię z modernizmem i jego „idealistycznymi" doktrynami. W polemikach tych nie było łatwiejszego sposobu odnoszenia zwycięstw nad przeciwnikiem niż tłumaczenie słabo wykształconemu audytorium, że idealiści nie wierzą, że „ten oto stół" naprawdę istnieje, ale uważają, że to tylko zjawa; nie wiedzą tego, co każde dziecko wie. Batalia Lenina z „idealizmem" była na takim samym poziomie i nie dziw, że nasuwały się analogie.

Gramsci zdawał sobie doskonale sprawę z prymitywizmu najbardziej rozpowszechnionych form, w jakich marksizm bywał nauczany i propagowany. Do pewnego stopnia uważał ten prymitywizm za nieuchronny, a co najmniej wytłumaczalny: marksizm jest wszakże światopoglądem proletariatu, a więc grupy społecznej zależnej. Światopogląd ten, w swoich zwykłych formach, nieznacznie tylko potrafi wznieść się ponad poziom popularnych zabobonów i przeciętnego, ludowego zdrowego rozsądku. W takiej postaci nie jest on jednak w stanie, z uwagi na swój niski poziom, walczyć z ideologiami klas wykształconych; odnosi pozorne zwycięstwa łatwym kosztem, koncentrując się w swojej krytyce na najbardziej prymitywnych przeciwnikach. Jeśli jednak marksiści chcą odnosić realne sukcesy w walce o kulturę muszą walczyć z przeciwnikami silnymi, nie gonić za łatwymi pseudozwycięstwami i starać się zrozumieć istotny sens obcych im światopoglądów.

Gramsci należy do tych nielicznych marksistów, którzy, jeszcze w oparciu o wątłe podstawy (wczesne pisma Marksa, nade wszystko *Rękopisy* z 1844 roku ukazały się drukiem, gdy był on już w więzieniu i z pewnością były mu nieznane; głównym materiałem dla filozoficznej interpretacji marksizmu były *Tezy o Feuerbachu*) starał się zrekonstruować „immanentyzm" historyczny czy też „zbiorowy subiektywizm" antymetafizyczny jako właściwą treść filozoficzną marksizmu. Pod tym względem spadek po nim jest dla ortodoksji Leninowskiej absolutnie nie do przyjęcia.

5. *Intelektualiści i walka klas. Pojęcie hegemonii*

W poszukiwaniu form, w jakich nowa klasa usiłująca zapanować nad życiem społecznym, mogłaby czy powinna organizować własną kulturę, Gramsci wielokrotnie zwraca się do historii Kościoła rzymskiego. Do pewnego stopnia zdaje się zafascynowany siłą ideową chrześcijaństwa, a w szczególności podkreśla wysiłek, jaki Kościół zawsze czynił, aby nie stwarzać nadmiernego rozdźwięku między religią uczonych a religią prostaczków i zachować więź ideową między wszystkimi poziomami swojego nauczania. Gramsci twierdzi wprawdzie, że Kościołowi udało się stworzenie tylko „mechanicznej" więzi, przyznaje jednak, że sukcesy jego w walce o panowanie nad sumieniami są olbrzymie. Jeśli klasa robotnicza ma sprostać wymogom sytuacji, która umożliwia jej stworzenie nowej kultury i nowego systemu władzy, musi ona także stworzyć nowe formy pracy intelektualnej i nowy rodzaj związków między praktyką polityczną i produkcyjną a pracą intelektualistów, którzy opowiadają się po stronie proletariatu.

Proletariat potrzebuje intelektualistów „organicznych" (jeden z najczęściej powtarzanych, ulubionych przymiotników Gramsciego). „Organiczni" intelektualiści to tacy, którzy nie po prostu z zewnątrz opisują życie społeczne stosownie do naukowych reguł, ale którzy w języku wysokiej kultury „wyrażają" realne doświadczenia i uczucia mas – te, których same masy wyrazić nie potrafią. Intelektualiści nie mogą zrozumieć tych doświadczeń, jeśli sami nie uczestniczą w namiętnościach, które lud ożywiają (Gramsci używa słowa „intelektualiści" w szerokim sensie, mając na myśli w przybliżeniu to samo co „inteligencja"). Z jednej strony wszystkie klasy społeczne „zasadnicze" wyłaniają własną warstwę intelektualistów. Z drugiej strony, sama praca intelektualna jako taka łączy ludzi w odrębną warstwę, która przechowuje przez wieki ciągłość kultury i poczuwa się do pewnej solidarności. Sam ten fakt pozornej niezależności intelektualistów jako odrębnego zawodu (nie zaś jako wyrazicieli jakiegoś klasowego stanowiska) powoduje skłonność tej warstwy do filozofii idealistycznych, które przypisują pracy duchowej całkowitą autonomię. Zwycięstwo klasy robotniczej nie jest możliwe bez zwycięstwa kulturalnego, a to znaczy również: bez umiejętności wyłonienia warstwy intelektualnej, która w języku klas wykształconych potrafi artykułować z przekonaniem faktycznie przeżywane doświadczenia ludu. Dotyczy to zarówno filozo-

fii, jak literatury. Jedna i druga nie są naprawdę wytłumaczalne ich własną „logiką" historyczną, ale „wyrażają" każdorazowo swoistości stosunków społecznych epoki. Nie wynika stąd, że na przykład literaturę można zredukować do propagandy politycznej; przeciwnie, dzieło sztuki jest dziełem sztuki nie przez swoją treść moralną czy polityczną, ale przez formę, z którą ta treść się utożsamiła; sam pozartystyczny zamiar kierujący pracą artysty nigdy nie stworzy dzieła wartościowego. Dlatego sztuczne produkowanie kultury, bez intelektualistów, którzy wartości przeżywane przez klasę robotniczą sami także prawdziwie przeżywają, nie może przynieść wyników.

Właśnie dlatego, że proces historyczny jest całością, czynności kulturalne nie mają sensu autonomicznego; stąd również idea autonomii intelektualistów jest chimeryczna. Wynika stąd, że „organiczny" charakter pracy intelektualnej i artystycznej jest również warunkiem kulturalnej wartości dzieł tworzonych.

Gramsci wierzył, że klasa robotnicza jest na drodze do wytworzenia własnej, oryginalnej kultury, całkowicie różnej od burżuazyjnej. Kultura ta zniszczy mity i przesądy świata burżuazyjnego i stworzy po raz pierwszy prawdziwie uniwersalne wartości duchowe. Nie jest jasne z wywodów Gramsciego, w jakim stopniu, jego zdaniem, ciągłość kultury miałaby zostać przerwana w wyniku rewolucji proletariackiej. Nie mówił językiem rosyjskich radykałów z Proletkultu, ale podkreślał, że nowa kultura musi być „całkowicie odmienna" od dawnej. Praktyczne wnioski co do tego, jak i w jakich rozmiarach niszczenie starej kultury miałoby się odbywać, można snuć całkiem dowolnie na podstawie takich ogólników.

Jednakże – a jest to punkt szczególnie ważny w jego rozważaniach – klasa robotnicza nie może wygrać, jeśli nie osiągnie „hegemonii" kulturalnej przed zdobyciem władzy politycznej. Pojęcie hegemonii, choć bardzo istotne, nie jest w pismach Gramsciego jednoznaczne. Niekiedy, choć rzadko, wydaje się utożsamiać hegemonię z władzą polityczną sprawowaną środkami przymusu. Najczęściej jednak odróżnia te dwa zjawiska. Hegemonia to panowanie środkami czysto kulturalnymi nad życiem duchowym całego społeczeństwa. Każda klasa usiłuje zdobyć dla siebie pozycję kierowniczą nie tylko w instytucjach władzy, ale także w rzeczywiście wyznawanych opiniach, wartościach i normach większości społeczeństwa. Klasy uprzywilejowane zdobyły sobie pozycję hegemoniczną i duchowo, nie tylko politycznie, podporządkowały sobie wyzyskiwanych; co więcej, panowanie duchowe jest warunkiem panowania politycznego. Głównym zadaniem klasy robotniczej jest wyzwolenie się duchowe z kultury burżuazyjnej i kościelnej oraz takie utrwalenie własnych wartości kulturalnych, iż będzie ona zdolna faktycznie przyciągnąć do siebie wszystkie warstwy uciskane oraz intelektualistów. Hegemonia kulturalna jest *uprzednim*, i to zasadniczym, warunkiem zdobycia władzy politycznej. Innymi słowy – klasa robotnicza nie może zwyciężyć, jeśli jej pogląd na świat, jej system wartościowania, nie stanie się uprzednio dorobkiem innych klas, z którymi może się ona politycznie sprzymierzać, jeśli nie stanie się ona przewodnikiem duchowym społeczeństwa – na podobieństwo burżuazji, która także opanowała społeczeństwo duchowo, zanim je opanowała politycznie.

Żadna klasa uciskana w historii nie potrafiła tego osiągnąć. Typowym zjawiskiem była przepaść między kulturą mas ludowych i intelektualistów; charakterystycznym i szczególnie ważnym przykładem jest rozbieżność między humanizmem renesansowym i reformacją. Druga była ruchem masowym, pierwszy – krytyką czysto intelektualną. W ostatecznym rachunku, zdaniem Gramsciego, humanizm i odrodzenie były reakcyjne. Współczesny liberalizm intelektualistów przypomina humanistyczną krytykę, podczas gdy marksizm nasuwa analogie z reformacją. Croce jest współczesnym odpowiednikiem Erazma – z jego chwiejnością, niezdecydowaniem, stałą grawitacją polityczną ku *establisment*'owi. Jego krytyka modernizmu katolickiego – choć pozornie motywowana tymi samymi racjami, które Croce wysuwał przeciw katolicyzmowi w ogóle – „obiektywnie" pomogła jezuitom w zgnieceniu modernizmu (jezuici zachowywali się w tej walce znacznie sprawniej niż „integryści" kościelni, którym Pius X patronował: ci ostatni nadawali pojęciu modernizmu sens tak szeroki, że odstręczali od Kościoła wielu intelektualistów, a rzeczywistym modernistom ułatwili manewry). Jego konserwatywny i liberalny reformizm opierał się na Heglowskiej doktrynie, wedle której w każdej syntezie przechowują się elementy „tezy" i „antytezy". Croce chciałby osądzać istniejące walki z pozycji arbitra, któremu przyszła synteza już jest znana i który wie, co obecnie zwalczające się siły do niej wniosą. Lecz tego wiedzieć niepodobna; w walce dąży się do zniszczenia przeciwnika, nie zaś do przechowania jego siły w przyszłej syntezie. Praktycznie filozofia Crocego sprowadzać się więc musi do nieustannych prób moderacji i łagodzenia konfliktów, co przyczynia się do stabilizacji hegemonii burżuazji. Jego krytyka katolicyzmu odegrała rolę wybitnie doniosłą, lecz reakcyjną; odrywając inteligencję Włoch południowych od katolicyzmu, Croce oderwał ją od mas chłopskich, wprowadził ją do kultury narodowej, a następnie do kultury kosmopolitycznej burżuazji i w końcu duchowo podporządkował burżuazji. Jako lider duchowy włoskiego liberalizmu Croce przyczynił się potężnie do utrwalenia i pogłębienia rozziewu między kulturą klas wykształconych i ludem, a tym samym przeszkodził w powstawaniu nowej kultury proletariackiej. Jego antykatolicyzm i antymarksizm (czy raczej daleko zaawansowany rewizjonizm) szły w parze: pierwszy odpychał inteligentów od chłopstwa, drugi – od klasy robotniczej.

Otóż Gramsci marzył o takim marksizmie, który będzie jak gdyby syntezą humanizmu i reformacji: o marksizmie, który przezwycięży naturalny prymitywizm każdego światopoglądu ludowego, ale zachowa charakter masowy, nabywając zarazem zdolności do rozwiązywania złożonych problemów kulturalnych. „Byłaby to kultura, która według słów Carducciego zsyntetyzowałaby Maksymiliana Robespierre'a i Emanuela Kanta, politykę i filozofię, w wewnętrzną jedność dialektyczną, w jedną grupę społeczną, nie tylko francuską czy niemiecką, ale europejską czy światową" (*tamże*, str. 197). Powiadając, że nie można ludziom odbierać religii, nie dając im zarazem czegoś, co zaspokaja te same potrzeby, Croce miał rację, ale zarazem przyznał mimowoli, że filozofia idealistyczna tego właśnie zadania nie może spełnić. Marksizm powinien istotnie zastąpić dotychczasowe poglądy na świat, ale może to uczynić tylko o

tyle, o ile odpowie na te same duchowe zapotrzebowania, które utrzymują przy życiu owe poglądy istniejące, o ile więc będzie miał taką treść, że lud uzna go za wyraz swoich własnych doświadczeń.

Nasuwa się pytanie, czy idea nowej kultury proletariackiej różni się, w ujęciu Gramsciego, od doktryny Lenina, który podkreślał służebny charakter kultury w stosunku do zadań politycznych. Z jednej strony Gramsci widział w kulturalnej hegemonii, zdobytej czysto ideologicznymi środkami, uprzedni warunek zdobycia władzy politycznej, podczas gdy dla Lenina zdobycie władzy było sprawą techniczną (można i należy brać władzę tam, gdzie jest to technicznie wykonalne). Z drugiej strony w notach o Machiavellim czytamy: „Jeśli prawdą jest, iż każdy typ państwa musi przechodzić fazy prymitywizmu ekonomiczno-korporacyjnego, należy wnosić, że treść hegemonii politycznej nowej grupy społecznej, która stworzyła nowy typ państwa, musi być przede wszystkim natury ekonomicznej: chodzi o zreorganizowanie bazy oraz rzeczywistych stosunków pomiędzy ludźmi a światem ekonomicznym, czyli światem produkcji. Elementy nadbudowy muszą być bardzo szczupłe i związane z przewidywaniem i walką, ale będą już zawierały zalążki elementów «planowych», rozproszone w różnych dziedzinach. Plan kulturalny będzie miał charakter przede wszystkim negatywny; nastawiony będzie na krytykę przeszłości, na pogrążenie jej w niepamięci, na całkowite zniszczenie; wytyczne konstruktywne będą miały na razie charakter bardzo ogólnikowych zarysów, tak aby można je zmieniać w każdej chwili, przystosowując do tworzącej się nowej bazy" (*tamże*, t. 5, wyd. pol. t. I, str. 644-645).

Trudno przypisywać takim zwrotom sens inny niż ten, jaki narzuca się na pierwszy rzut oka: nowe państwo proletariackie koncentrować się będzie, w dziedzinie kultury, na destrukcji odziedziczonych nabytków, a sprawa nowej kultury musi być odłożona w nieokreśloną przyszłość. Wandalizm kulturalny może być na tej podstawie łatwo uzasadniony. W tej kluczowej sprawie, jak i w wielu innych, noty Gramsciego nie są doprowadzone do ładu i spójności.

6. *Organizacja i ruch masowy. Społeczeństwo przyszłości*

Nie ulega wątpliwości jednakowoż, że Gramsci, w odróżnieniu od Lenina, jest wybitnie wyczulony na sprawę różnicy między proletariatem jako rzeczywistym podmiotem walki politycznej, i następnie budownictwa socjalistycznego, a organizacją polityczną, która tą walką i budownictwem ma kierować. Nigdy nie zbywa tych kwestii, jak Lenin, powiedzeniem, że masami kierują partie, a partiami przywódcy, że tak musi być i że żadne problemy w związku z tym nie powstają. Zależy mu na tym, żeby polityczny ruch klasy robotniczej był ruchem realnych robotników, nie zaś zawodowych polityków, ubiegających się o poparcie klasy. Pod tym względem wiele jego wywodów zbiega się z krytyką Róży Luksemburg.

Rozważania Gramsciego o roli partii i krytyka biurokratycznej teorii partii pojawiają się najpierw w jego publicystyce z czasów „L'Ordine Nuovo"

i godzą przede wszystkim w biurokratyczny i „nieorganiczny" charakter przywództwa politycznego sprawowanego przez niemiecką i włoską socjaldemokrację. „...Partia – pisał – identyfikuje się ze świadomością historyczną mas ludowych i kieruje ich spontanicznymi, niepowstrzymanymi dążeniami; kierownictwo to jest bezcielesne, działa poprzez miliony więzi duchowych, jest promieniowaniem autorytetu i tylko w kulminacyjnych momentach może przekształcić się w efektywny rząd... Partia jest najwyższą hierarchią tego niepowstrzymanego ruchu mas, partia sprawuje najbardziej skuteczną z wszelkich dyktatur – tę, która powstała na gruncie autorytetu, która oznacza świadome i spontaniczne uznanie autorytetu jako elementu koniecznego do pomyślnego wykonania podjętego dzieła. Biada, jeśli w myśl sekciarskich pojęć o roli partii w rewolucji chce się tę hierarchię zmaterializować, jeżeli chce się wtłoczyć aparat rządzący walczącymi masami w mechaniczne formy władzy bezpośredniej, wcisnąć proces rewolucyjny w ramy formalne partii. Zdoła się wówczas sprowadzić część ludzi na inne drogi, zdoła się «opanować» historię, ale rzeczywisty proces rewolucyjny wymknie się spod kontroli i wpływu partii, która stanie się nieświadomie organizmem konserwatywnym" (artykuł z 27.12.1919, wyd. pol., t. I., str. 344-346). „Partia komunistyczna jest narzędziem i historyczną formą procesu wewnętrznego wyzwolenia, dzięki któremu robotnik z wykonawcy zmienia się w inicjatora, z masy – w przywódcę i przewodnika, przestaje być tylko ramieniem, a staje się mózgiem i wolą" (artykuł z 4.9.1920; *tamże*, str. 443).

Liczne wywody Gramsciego na temat „dialektycznej jedności", w której zbiega się żywiołowy ruch ze zorganizowanym i planowanym działaniem partii nie mają, oczywiście, treści na tyle określonej, by układały się w wyraźną teorię. Główna tendencja jest jednak jasna: chodzi o to, by organizacja polityczna była *zależna* od realnych aspiracji klasy robotniczej i by nie mogła pretendować do tego, że wypowiada te aspiracje tylko na mocy własnej wszechwiedzy „naukowej", bez względu na to, co empiryczne „masy" na ten temat myślą. Partia, dla której „masy" są tylko obiektem taktycznych zabiegów, nie zaś źródłem inspiracji, skazana jest na to, że zwyrodnieje w klikę profesjonalistów i stanie się siłą reakcyjną.

Ujęcie to uszczegółowione jest w dwóch istotnych wątkach, które dla Gramsciego są charakterystyczne: po pierwsze w jego rozumieniu rewolucji, po wtóre w roli, jaką przypisuje radom fabrycznym.

Jest widoczne, że rewolucja nie jest dla Gramsciego technicznym zabiegiem przejęcia władzy, który organizacja polityczna może przeprowadzić kiedykolwiek nastręcza się koniunktura. Rewolucja proletariacka wymaga nie tylko koniunktury politycznej, ale także warunków kulturalnych i technicznych: duchowego wyzwolenia mas robotniczych oraz poziomu rozwoju społecznego, który może uczynić socjalistyczne przeobrażenia skutecznymi. Rewolucja jest proletariacka i komunistyczna – jak pisał w „L'Ordine Nuovo" – nie przez to, że w jej wyniku obejmują władzę ludzie, którzy się nazywają komunistami i nie przez to, że likwiduje instytucje dawnego państwa. Jest proletariacka i komunistyczna wtedy, gdy wyzwala istniejące siły wytwórcze, potęguje inicja-

tywę proletariatu i zdolna jest ustanowić społeczeństwo, którego rozwój pokrywać się będzie z zanikaniem podziału klasowego i obumieraniem instytucji państwowych. Musi zastać gotowe już siły, zdolne do przekształcania aparatu produkcji z narzędzia ucisku w narzędzie wyzwolenia. W tym celu partia komunistyczna musi być partia mas samodzielnie pragnących uwolnić się z zależności, nie zaś partią, która po jakobińsku posługuje się masami.

W tej kwestii Gramsci jest z pewnością komunistą, nie zaś reformistą socjaldemokratycznym. Nie wysuwa kwestii „dojrzałości ekonomicznej" w sensie, jaki jej nadawała ortodoksja II Międzynarodówki, to jest nie twierdzi, że socjaliści mają czekać, aż siły wytwórcze rozwiną się do poziomu, na którym klasa robotnicza może objąć władzę środkami parlamentarnymi. Jest, oczywiście, jak wszyscy marksiści, przekonany, że socjalizm wyrasta z konfliktu między poziomem techniki a istniejącymi stosunkami produkcyjnymi, które dalszy postęp techniczny hamują, że więc rewolucja socjalistyczna może być skuteczna tylko w warunkach wysoko rozwiniętego kapitalizmu; nie stara się jednak tych warunków bliżej określić i bodaj nie sądzi, aby takie generalne określenie było w ogóle możliwe. Nie wierzy także w przejęcie władzy środkami parlamentarnymi. Uważa natomiast, że rewolucja polityczna musi być ruchem mas świadomych swojej woli wyzwolenia i dojrzałych duchowo do kierowania – nie za pośrednictwem aparatu politycznego, lecz samodzielnie – całą machiną produkcji.

Dlatego też idea rad robotniczych odgrywa w jego rozważaniach z epoki „L'Ordine Nuovo" rolę kapitalną. Rady nie mogą być zastąpione przez partie ani związki zawodowe. Stanowią one właściwą formę organizacji komunistycznego społeczeństwa wytwórców i główny organ wyzwolenia proletariatu. Rady nie czynią partii zbyteczną; partia pozostaje narzędziem wychowania komunistycznego i organizatorem. Rady jednak nie tylko zawiadują procesem produkcyjnym, ale są także właściwym organem dyktatury proletariatu; rady powstające w społeczeństwie kapitalistycznym są modelem przyszłego państwa proletariackiego, dlatego ich powstanie otwiera nową epokę w dziejach ludzkości. Partia nie ma być ich „gotową nadbudową" czy instancją kontrolną, ale współdziałać w procesie wyzwalania proletariatu i przyśpieszać rewolucję.

Krótko mówiąc, Gramsci stoi na stanowisku „władzy rad" dosłownie pojętej i wyraźnie odróżnionej od władzy partii, a więc na stanowisku, które Lenin wyłożył w *Państwie i rewolucji*, którego zaparł się natychmiast po przewrocie i do którego usiłowały w Rosji przez kilka lat jeszcze powracać – bezskutecznie – opozycyjne prądy w partii bolszewickiej.

Podobnie jak wszyscy komuniści, Gramsci był przekonany, że parlamentarny system rządzenia skończył się i nie może służyć za wzór państwu przyszłości. Podkreślał wszelako, w notach o Machiavellim, że stwierdzić tyle nie oznacza wcale wychwalać rządy biurokratyczne. Należy rozważyć, czy możliwy jest system przedstawicielski, który nie byłby ani jednym, ani drugim. W uwagach tych, w przeciwieństwie do artykułów z „L'Ordine Nuovo", Gramsci nie wydaje się wierzyć, że system taki został już wypracowany w postaci rad (noty więzienne o radach nie wspominają).

Co więcej, jeśli jego krytyka biurokratycznego centralizmu w latach 1919-20 wymierzona jest głównie, jak się wydaje, przeciwko partiom II Międzynarodówki, to rozważania na ten sam temat w notach więziennych sformułowane są w sposób ogólny i wyraźnie nasuwają przypuszczenie, że również ruch komunistyczny w jego istniejącej, leninowskiej postaci jest przedmiotem ataku. „Przewaga centralizmu biurokratycznego w państwie wskazuje na to, że grupa kierownicza jest nasycona i przeradza się w rodzaj zamkniętej kliki, strzegącej swoich ciasnych przywilejów, powściągającej czy nawet tłumiącej w zarodku siły, które się jej przeciwstawiają, nawet jeżeli te siły są zgodne z podstawowymi interesami czynników dominujących... Chorobliwe przejawy centralizmu biurokratycznego są następstwem braku inicjatywy i odpowiedzialności u dołu, czyli są następstwem prymitywizmu politycznego sił peryferyjnych, nawet wtedy, gdy siły te są jednorodne z dominującą grupą terytorialną" (*tamże*, t. 5, wyd. pol. t. I., str. 599-600). W rozmyślaniach o „nowoczesnym księciu" (a „książę" Machiavellego we współczesnym wcieleniu to właśnie partia polityczna, organizacja woli zbiorowej) wielokrotnie powtarza się krytyka partii totalitarnych, wyrodniejących w uprzywilejowaną kastę, dla której ruch masowy i inicjatywa masowa są niebezpieczeństwem. Trudno na tej podstawie wyraźnie osądzać, w jakim stopniu Gramsci był świadom procesu, który w Rosji doprowadził do totalnej władzy biurokracji partyjnej i unicestwił wszystkie elementy zarówno politycznej, jak przemysłowej demokracji. Niemniej krytyka jego ma charakter na tyle generalny i zasadniczy, że trudno wątpić w to, że nie tylko faszyzm, ale także komunizm sowiecki ma na oku. Przyjmuje do wiadomości, że rządząca partia wypełnia także funkcje policyjne. Zauważa jednak: „Rola policyjna partii może być zatem postępowa albo wsteczna: jest postępowa, jeżeli dąży do utrzymania w ryzach prawa sił wywłaszczonej reakcji oraz podniesienia zacofanych mas na poziom nowego prawodawstwa. Jest reakcyjna, gdy dąży do spętania żywych sił historii i utrzymania prawodawstwa przeżytego, antyhistorycznego, będącego już tylko skostniałą zewnętrzną formą... jeżeli partia jest postępowa, działa «demokratycznie» (w znaczeniu demokratycznego centralizmu); jeśli jest wsteczna, działa «biurokratycznie» (w znaczeniu centralizmu biurokratycznego). W tym drugim wypadku partia jest jedynie organizmem wykonawczym, a nie podejmującym zbiorowe decyzje; jest organizmem policyjnym w znaczeniu technicznym i określanie jej mianem partii politycznej jest jedynie przenośnią o charakterze mitologicznym" (*tamże*, str. 524-525). Wzmianka o „siłach wywłaszczonej reakcji" wskazuje wyraźnie na to, że uwaga ta odnosi się do rządzącej partii komunistycznej, nie zaś do partii faszystowskiej. Trudno przy tym wyobrazić sobie, by Gramsci snuł swoje uwagi o degeneracji partii komunistycznej mając na myśli tylko abstrakcyjną możliwość, nie zaś realny proces, który lepiej czy gorzej był mu znany. Z pewnością jednak wierzył nadal, że komunizm taki, jak jego zdaniem Marks opisał, jest możliwy, to znaczy, że możliwy jest system rządzenia, w którym masy wytwórców sprawują bezpośrednio władzę nad produkcją i nad życiem politycznym i w którym stale obowiązuje zdanie Marksa o wychowawcy, który także musi być wychowywany.

Podobnie jak Sorel, którego krytykował, ale od którego wiele także się nauczył, Gramsci sądził, że społeczeństwo socjalistyczne będzie jak gdyby rozciągnięciem na całość życia zbiorowego zasad, które obowiązują w demokratycznie zorganizowanym zakładzie produkcyjnym; że będzie to istotnie społeczeństwo wytwórców, gdzie kierownictwo polityczne i gospodarcze wspierają się i warunkują wzajem. Zgodnie z Marksem wierzył, że rozwój socjalistyczny prowadzić będzie do zaniku różnicy między społeczeństwem obywatelskim a państwem, a raczej do wchłonięcia drugiego przez pierwsze; że funkcje policyjne państwa będą obumierać stopniowo i stawać się niepotrzebne. Pod tym względem nie różnił się od marksistów wszelkich innych odcieni. Snuł rozważania o szkole przyszłości, która, z jednej strony, nie opierałaby się na „jezuickim", „mechanicznym" systemie zapamiętywania gotowych wiadomości, lecz, z drugiej strony, nie zakładałaby, że nauka może być formą zabawy i że wszystko można uczynić łatwym; szkoła, w której uczniowie zachęcani byliby do inicjatywy i samodzielności i która zarazem pełniłaby funkcje ogólnokształcące, nastawiona była na „bezinteresowną" wiedzę, nie zaś wtłaczała wcześnie wychowanków w jednostronną specjalizację zawodową.

7. Resumé

Jeśli zestawiamy komunistyczną doktrynę Gramsciego z teorią Lenina, zauważamy kilka istotnych odmienności, które wolno ułożyć w całość spójną.

Po pierwsze, w odróżnieniu zarówno od Lenina, jak od materialistów i ewolucjonistów II Międzynarodówki, Gramsci całkowicie odrzuca materializm Engelsowski, który interpretuje historię ludzką jako zmodyfikowaną kontynuację historii naturalnej i odrzuca interpretację poznania jako kopiowania czy „odbijania" rzeczywistości od człowieka niezależnej, przy rozumieniu praktyki jako metody sprawdzania prawdziwości hipotez. Gramsci stoi na stanowisku gatunkowego subiektywizmu i historycznego relatywizmu: wszelka rzeczywistość, o jakiej z sensem mówić można, jest składnikiem ludzkiej historii – włączając w to rzeczywistość badaną przez nauki przyrodnicze; tym samym historia ludzka jest dla człowieka nieprzekraczalną granicą wiedzy; nie tylko nie ma praw uniwersalnych przyrody, których historia byłaby poszczególnym przypadkiem, ale przyroda sama włączona jest w dzieje ludzkie, bo tylko w tej relatywizacji jest nam znana. Praktyka ludzka wyznacza przeto sens wszystkich składników wiedzy, stąd nie ma powodu (w przeciwieństwie do tego, co Lukács twierdził) odróżniać zasadniczo wiedzę przyrodniczą od humanistycznej, gdyż nie ma innej wiedzy prócz humanistycznej.

Po wtóre, wynika stąd, że wszelkie poznanie jest wyrazem aktualnej historycznej świadomości grup społecznych i że nie można czynić odróżnienia między wiedzą „naukową" i „obiektywną", dostępną uczonym a stanem świadomości społecznej, chociaż można odróżnić mniej i bardziej prymitywne formy świadomości. Tym samym – i to jest różnica węzłowa – nie ma u Gramsciego teorii „socjalizmu naukowego", to znaczy doktryny (przyjętej zarówno przez

Kautsky'ego, jak Lenina, jak – w zmodyfikowanej formie – przez Lukácsa), wedle której teoria socjalistyczna musi być dziełem uczonych, produktem pracy intelektualnej, dokonującej się poza ruchem robotniczym i następnie zostać wniesiona z zewnątrz do tegoż ruchu jako jego „poprawna" i „autentyczna" świadomość klasowa. Teoria socjalistyczna nie powstaje wprawdzie bez udziału intelektualistów, którzy są też niezbędnym składnikiem ruchu socjalistycznego; jednakże teoria ta może być tylko artykulacją realnie przeżytych doświadczeń klasy robotniczej, jeśli nie ma się stać doktrynerską igraszką.

Wypływa stąd, *po trzecie*, inne rozumienie roli partii. Partia, jeśli nie chce zwyrodnieć w organizm zawodowych polityków walczących o stanowiska, nie może uważać się za naczynie „naukowego poglądu na świat" zdobytego poza empiryczną świadomością proletariatu. Nie może być partią manipulatorów, usilujących środkami taktycznymi i demagogią zdobyć chwilową przewagę i korzystając z pomyślnej koniunktury, zagarnąć dyktatorską władzę. Ściślej – jest to, oczywiście, możliwe, lecz za cenę przeobrażenia się tej partii w reakcyjną klikę uprzywilejowanych. Partia zdolna do wypełnienia zadań, które są związane ze zdobyciem władzy przez proletariat, musi identyfikować się z realnymi aspiracjami proletariatu i organizować je lub „wyrażać" w swojej ideologii.

Stąd, *po czwarte*, inna interpretacja rewolucji. Rewolucja nie jest aktem technicznym zdobycia władzy, zamachem stanu, w wyniku którego komunistom udaje się narzucić przemoc społeczeństwu. Rewolucja komunistyczna jest procesem masowym, w którym masy robotnicze, w oparciu o „demokratyczne zaufanie" wszystkich klas pracujących, przejmują – jako takie, nie zaś przez organizm polityczny – kierownictwo gospodarcze i polityczne. Organem tego procesu są (być może) rady, a celem jego – przeobrażenie społeczeństwa w taki sposób, by uzbytecznić wszystkie formy rządzenia politycznego, uniemożliwić przywrócenie podziału klasowego, doprowadzić do obumarcia państwa i do jedności społeczeństwa. Rewolucja w tym sensie nie jest możliwa, jeśli nie poprzedza jej znaczny stopień duchowego wyzwolenia klasy robotniczej i przejście jej z pozycji przedmiotu do pozycji podmiotu i inicjatora.

We wszystkich tych punktach, wyraźnie ze sobą związanych, idea komunistyczna Gramsciego jest sprzeczna z leninizmem (oprócz idei władzy rad, którą Lenin chwilową przyjął, by natychmiast porzucić i która jest niezgodna z resztą jego doktryny politycznej, nastawionej na dyktaturę partii jako zasobnika „naukowego socjalizmu"). Teoria „socjalizmu naukowego" i manipulatorskie ujęcie partii były zresztą wspólne leninowskiej i socjaldemokratycznej odmianie marksizmu, z tą istotną różnicą, że socjaldemokraci zakładali ideę demokracji przedstawicielskiej, podczas gdy idea rządzenia gołą przemocą należała do najważniejszych założeń teoretycznych Lenina. Ponadto, socjaldemokraci odkładali na ogół rewolucję do nieokreślonego momentu, gdy siły produkcyjne osiągną właściwy poziom i program ten uzasadniali swoim determinizmem historycznym, podczas gdy Lenin nastawiał się na zdobycie władzy zależne wyłączne od sprzyjających okoliczności politycznych. Gramsci nie wierzył w determinizm historyczny ani w „prawa dziejowe", których wola ludzka miała-

by być narzędziem, ale odrzucał także blankistowskie czy jakobińskie ujęcie przewrotu politycznego jako technicznego zabiegu. Zakładał, że wola ludzka nie jest wyznaczona przez żadne konieczności dziejowe, lecz nie zakładał, oczywiście, że nie jest ona w ogóle niczym ograniczona. Sprawa rewolucji socjalistycznej była dlań sprawą woli, ale woli mas, które chcą być rzeczywistymi organizatorami produkcji i nie przelewają tych praw na pełnomocników, pretendujących do roli przywódczej na mocy swojej wiedzy naukowej.

W tym sensie Gramsci był więc komunistą, nie zaś socjaldemokratą, że odrzucał możliwość dojścia do władzy drogą parlamentarną i odrzucał system parlamentarny dla społeczeństwa socjalistycznego (nie odrzucając, podobnie jak Lenin, udziału w walce parlamentarnej w określonych sytuacjach); przewidywał także proces radykalnego wywłaszczenia burżuazji, kolektywizacji wszystkich środków produkcji i przyszłe zniesienie państwa; przewidywał społeczeństwo doskonałej jedności. Jednakże był to komunizm zarówno pod względem filozoficznym, jak politycznym różny od leninowskiego, chociaż zapewne nie całkiem świadom tej różnicy. Wolno powiedzieć, że Gramsci stworzył ideologiczny zalążek alternatywnego komunizmu; komunizm ten nigdy nie istniał ani jako ruch polityczny, ani jako państwo.

Widoczne jest zatem, dlaczego różne tendencje „humanistyczne" czy „demokratyczne", czy też różnego rodzaju rewizjonistyczne idee w ruchu komunistycznym chętnie szukały u Gramsciego natchnienia. Ośrodkowym miejscem krytyki wewnętrznej w ruchu komunistycznym jest wszakże kwestia rządzących biurokracji socjalistycznych, które uzurpują sobie prawo do władzy środkami przemocy na tej zasadzie, iż są jakoby wcieleniami „prawdziwych" dążeń i aspiracji klasy robotniczej, a są takimi nie z tej racji, że klasa robotnicza je za takie uznała w drodze demokratycznego wyboru, lecz z tej, że mają w swej dyspozycji nieomylną teorię naukową. Krytyka idei „socjalizmu naukowego" w tym właśnie wariancie, w którym socjalizm naukowy sprowadza się do samogloryfikacji rządzących biurokracji socjalistycznych, zbiega się bardzo wyraźnie ze stanowiskiem Gramsciego, stąd powodzenie, jakim cieszyły się jego pisma w środowiskach komunistycznych rewizjonistów.

Czy ten wariant komunizmu jest wykonalny tak samo, jak leninowski (który ponad wątpliwość okazał się wykonalny), jest innym pytaniem, które wypadnie później rozważyć.

Rozdział VII

GEORG LUKÁCS – ROZUM NA SŁUŻBIE DOGMATU

Postać Lukácsa i jego rola w dziejach marksizmu są i zapewne długo będą przedmiotem sporów. Panuje zgoda co do tego, że był on, w epoce ortodoksji stalinowskiej, najwybitniejszym umysłem filozoficznym. Można zapewne powiedzieć więcej: był jedynym filozofem marksistowskim tych czasów; jedynym, który wypowiadał założenia Leninowskiej doktryny w języku filozoficznym, odziedziczonym z tradycji niemieckiej filozofii i, w odróżnieniu od typowych, prymitywnych filozofów marksistowskich tych czasów, pisał w sposób strawny dla zachodnioeuropejskiej inteligencji, a przynajmniej jej części. Nie ma natomiast zgody co do tego, czy Lukács był istotnie filozofem stalinizmu, intelektualnym eksponentem systemu, czy też raczej jak chcą niektórzy i jak on sam później wielekroć sugerował, rodzajem konia trojańskiego, który pod pozorami prawowiernego komunisty stalinowskiej obediencji przemycać się starał „autentyczny", niestalinowski marksizm.

Kwestia ta istotnie obfituje w komplikacje. Lukács przystąpił do partii komunistycznej stosunkowo późno i raczej nieoczekiwanie; był wtedy 33-letnim intelektualistą i miał za sobą znaczną ilość publikacji, które z marksizmem nic nie miały wspólnego (chociaż krytycy, jak to zwykle bywa, starają się wykryć ciągłość w jego ewolucji umysłowej). W ciągu swego 86-letniego żywota towarzyszył komunizmowi w różnych perypetiach i przemianach politycznych i ideologicznych. Był wielokrotnie potępiany i atakowany przez ortodoksję stalinowską i wielokrotnie podporządkowywał się partyjnej dyscyplinie, odwołując swoje wcześniejsze opinie, aby później, w pomyślniejszej koniunkturze, odwoływać lub łagodzić te odwołania. Mamy w rezultacie, w jego tekstach, liczne palinodie i rewokacje, a także palinodie rewokowane oraz liczne interpretacje wsteczne wcześniejszych pism (w przedmowach lub posłowiach, jakie pisał w latach 60-tych do wznowień swoich dawnych książek).

Od początku swojej marksistowskiej kariery aż po koniec żywota Lukács deklarował wierność Leninowi i leninizmowi i pytanie o to, czy i do jakiego stopnia był on „filozofem stalinizmu" zależy po części od odpowiedzi na pytanie ogólniejsze, odnoszące się do stosunku między leninizmem i stalinizmem. Cytaty z pism Stalina i panegiryczne zwroty na jego cześć, które spotykamy w pismach Lukácsa (zresztą znacznie mniej częste niż w przeciętnej

produkcji ideologicznej tych czasów), nie mogą być rozstrzygającym argumentem, gdyż przez wiele lat nazwisko wodza i peany sławiące jego mądrość zdobiły niemal wszystkie teksty wydawane drukiem w Związku Radzieckim czy jego przyległościach, nie wyłączając podręczników fizyki i książek kucharskich; można jednak było odróżnić prawdziwie stalinowską produkcję od książek, które zawierały tylko wymuszone hołdy (nie było, w rzeczy samej, „stalinowskiej fizyki"). Z drugiej strony, zapewnienia samego Lukácsa z późniejszych czasów, sugerujące, iż był on permanentnym krytykiem stalinizmu, a tylko z dobrze pojętych względów taktycznych poddawał się jego nakazom, nie mogą być także przyjęte bez zastrzeżeń, jako że ten, kto myślą tylko się sprzeciwia, lecz słowem publicznym pochwala, nie sprzeciwia się w ogóle, ale tylko pochwala. Rozstrzygająca może być zatem jedynie treść Lukácsowskich pism i polityczny sens jego wystąpień w różnych czasach.

Znaczną większość ogromnej produkcji piśmienniczej Lukácsa zajmują dzieła estetyczne i krytyczno-literackie. Byłoby jednak niewłaściwe powiedzieć, że był on „przede wszystkim" estetykiem i krytykiem literackim, a dopiero w drugim rzędzie filozofem. Zgodnie bowiem z własnym pojmowaniem marksizmu, Lukács wszystkie kwestie, którymi się zajmował, choćby najbardziej szczegółowe, starał się zawsze odnosić do *Totalität*, do całości wielkich procesów społecznych i do całej – zarówno przeszłej, jak przyszłej – historii ludzkości. Zdaniem jego, ten właśnie sposób myślenia wyróżnia swoiście zarówno marksizm, jak heglizm. Dlatego też był on filozofem we wszystkich kwestiach, jakie poruszał.

Przywykło się rozważać dzieło Lukácsa głównie w kontekście międzynarodowego marksizmu lub w kontekście filozofii niemieckiej; znaczną większość swych dzieł pisał po niemiecku i znaczna ich część jest poświęcona historii niemieckiej kultury. W ostatnich latach wszelako coraz częściej pojawiają się głosy zwracające uwagę na specyficznie węgierskie zaplecze jego filozofii lub przynajmniej na dużą rolę, jaką węgierska tradycja kulturalna odegrała w jego rozwoju. Niemniej gdy rozważamy jego dzieła jako składnik historii marksizmu, niemieckość Lukácsa jest wyraźna; niewątpliwie też język, literatura i filozofia Niemiec były mu znane o wiele lepiej niż kultura jakiegokolwiek innego kraju poza rodzinnymi Węgrami, w których spędził swoją młodość i starość.

1. Życie i rozwój umysłowy. Wczesne pisma

Georg (György) Lukács (1885-1971) urodził się w Budapeszcie w żydowskiej rodzinie burżuazyjnej (ojciec jego był bankierem). W rodzinnym mieście ukończył gimnazjum i studia uniwersyteckie (1906). Jako uczeń i student uczestniczył w kółkach socjalistycznych, którym patronował węgierski lewicowy socjaldemokrata Ervin Szabó (1877-1918). Szabó nie był ortodoksem marksistowskim, lecz raczej teoretykiem anarchosyndykalizmu i głównie dzięki jego pośrednictwu Lukács przez czas pewien dostał się pod wpływy ideowe

Sorela. Od wczesnej młodości Lukács wszedł w pole przyciągania modernistycznej, antypozytywistycznej kultury, charakterystycznej dla przełomu stulecia; poszukiwał globalnego, wszechwyjaśniającego poglądu na świat, który nie zadowalałby się pozytywistyczną i empirystyczną wstrzemięźliwością, ale potrafił zarazem przeciwstawić się konserwatywnej tradycji chrześcijańskiej i nacjonalistycznej. Był, słowem, poszukiwaczem metafizyki, jak mnóstwo jego rówieśników we wszystkich krajach Europy. W tym duchu także współdziałał w pracy towarzystwa teatralnego, które usiłowało wprowadzić na scenę węgierską nowoczesny dramat z filozoficznymi aspiracjami: Ibsena, Hauptmanna, Strindberga. Mimo kłopotów i szykan towarzystwo to pracowało przez cztery lata (1904-1908). W roku 1906, a potem w 1909-10 Lukács kontynuował studia w Berlinie, gdzie między innymi słuchał wykładów Simmla. Kantyzm panował wówczas na uniwersytetach niemieckich i było rzeczą bardziej niż naturalną, że młodzi filozofowie dostawali się pod jego wpływy. Lukácsa pociągały te wersje kantyzmu, które skoncentrowane były na kwestiach filozofii historii i metodologii nauk społecznych oraz usiłowały wykroczyć poza „krytyczny" (w kantowskim sensie) punkt widzenia, to jest nie zakładały, że teoria poznania musi logicznie wyprzedzać wszelkie kwestie metafizyczne (ów prymat teorii poznania, w rzeczy samej, przesądzał u Kanta, że kwestie rdzennie metafizyczne okażą się nierozstrzygalne lub źle postawione). W czasie następnego pobytu w Niemczech, od 1913 r., Lukács studiował w Heidelbergu, gdzie słuchał między innymi wykładów Rickerta i Windelbanda, poznał Maxa Webera, Stefana George'a, Emila Laska i Ernesta Blocha. Od 1906 roku pisywał także artykuły w kilku pismach literackich węgierskich. Część z tych artykułów, złożyła się na pierwszą jego książkę wydaną w 1910 roku po węgiersku, a w 1911 po niemiecku po tytułem *Die Seele und die Formen.*

Książka ta, podobnie jak inne, wczesne rozprawy Lukácsa, jest rodzajem filozofującego eseju na tematy literackie. Goldmann dopatruje się w niej „kantyzmu tragicznego" zabarwionego fenomenologicznie; pojęcie „formy" odpowiada, jego zdaniem, pojęciu „struktury znaczącej" u fenomenologów, przy czym jednak ma to być „strukturalizm statyczny", to znaczny poszukiwanie sensu, z którego wyłącza się programowo kwestie genezy i przemian historycznych. Lukács, w rzeczy samej, traktować każe dzieło literackie jako próbę nadawania formy własnemu poczuciu życia czy też „duszy". Dążenie do ujęcia własnej duszy w formę jest naturalne i nieuchronne, ale forma jest jednocześnie rezygnacją, ograniczeniem treści, która szuka sobie wyrazu. Wydaje się, jakby w samym dążeniu do ujarzmienia duszy przez formę, czyli w samej twórczości artystycznej, odsłaniała się zasadnicza niezdolność ludzkiego ducha do stworzenia prawdziwej syntezy tego, co „wewnętrzne" i co „zewnętrzne", subiektywności i jej wyrazu. Lukács opiera się całej kulturze artystycznej, która chce tylko opisywać przypadkowość życia i rezygnuje z poszukiwania „istoty"; odpycha go więc zarówno naturalizm, jak impresjonizm. Jednocześnie zdaje się zakładać, że poszukiwanie istoty i sensu ujawnia nieprzezwyciężony tragizm życia, zależność losu jednostkowego od niewidzialnych i niezrozumia-

łych potęg, których siła eksploduje w nierozwiązalnych konfliktach. Jest jak najdalszy od „estetyzmu", jeśli rozumieć przez to wiarę w zupełną autonomię formy w stosunku do genezy dzieła; formy są sposobami nadawania jedności światu, ale tam, gdzie życie duchowe samo jest nędzne i chaotyczne, doskonałość formy nie może mu przywrócić wartości. Zdaniem Lukácsa, współczesna kultura artystyczna bądź usiłuje szukać formy „abstrakcyjnej", to jest naśladować doskonałość form dawnych, w których nowe treści nie dadzą się pomieścić, bądź próbuje odrzucić formę w ogóle; w obu usiłowaniach wyraża się wszakże nie kryzys formy samej, ale słabość „życia", które się w sztuce wyraża, jego nieautentyzm.

W *Theorie des Romans*, pisanej w Heidelbergu w latach 1914-15 i wydanej w 1916 roku w piśmie „Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft" (w postaci książkowej w 1920 roku) Lukács, jak się wydaje, przezwyciężył do pewnego stopnia swój pesymizm i fatalizm. Kiedy miał wspomnieć o tej książce w latach 50-tych, uznał ją za reakcyjną pod wszystkimi względami, idealistyczną, mistyczną itd. Dzisiaj jednak tekst ten uchodzi za jedno z ważniejszych jego osiągnięć. Nowsze rozprawy o Lukácsu (L. Congdon) zwracają uwagę na ogromną rolę, jaką w latach pierwszej wojny odegrały w rozwoju Lukácsa lektury Dostojewskiego i Kierkegaarda. Lukács sądził w tym czasie, że powieść jako gatunek literacki jest wyrazem świata, w którym stosunki między osobnikami ludzkimi przybrały postać upośrednioną przez instytucje i formy społeczne („zreifikowaną", jakby później powiedział). Samo istnienie powieści jest jakby świadectwem choroby kultury, niezdolności ludzi do osiągnięcia komunikacji nieupośrednionej; wielkość Dostojewskiego polega na tym, że zdołał on ukazać stosunki między ludźmi nie wyznaczone przez społeczne czy klasowe okoliczności (i w tym sensie – paradoksalny wniosek – dzieła jego nie są powieściami). W samej problematyce „utopii" Dostojewskiego można zapewne dopatrywać się antycypacji pytań, które miały potem zaprzątać Lukácsa w jego marksistowskich dziełach: pytań o możliwość społeczeństwa, które, stosownie do romantycznej wizji Marksa, zniesie wszystkie społeczne, instytucjonalne przegrody w stosunkach międzyludzkich i w którym ludzie obcować będą ze sobą jako osobniki, nie zaś jako reprezentanci anonimowych potęg. Jednakże w *Teorii powieści* marksizm jest jeszcze nieobecny. Widoczne są natomiast wpływy Diltheya i Hegla; Lukács rozważa formy literackie jako wyraz każdorazowo innych całości historycznych, które poprzez twórczość artystyczną poszukują własnej samowiedzy. Sztuka zatem – zgodnie z Heglowską historiozofią – jest dziedziną obiektywizacji „ducha epoki" i jej sens nie może być zredukowany do „formy"; z drugiej strony, jest ona dziedziną autonomiczną i nie da się podciągnąć pod inne, na przykład filozoficzne lub naukowe wysiłki. Mylne są zatem zarówno intelektualistyczne interpretacje twórczości artystycznej, jak też romantyczna wiara w uprzywilejowaną pozycję sztuki w tworzeniu uniwersalnej syntezy świata ludzkiego.

Pisma Lukácsa z jego ostatnich „przedmarksistowskich" lat ukazują, że był on, również w swoich dociekaniach estetycznych, pochłonięty nade wszystko kwestiami etycznymi: sprzecznością między decyzjami jednostek a wynikami

ich czynów, konfliktem między potrzebą ekspresji a „zamykającą" funkcją ekspresji, konfliktem między potrzebą komunikacji bezpośredniej a formami społecznymi, które tę komunikację uniemożliwiają. W latach wojny, oprócz rozprawy o Dostojewskim, której nie doprowadził do końca, Lukács pisał (także nieukończoną) rozprawę o Kierkegaardzie jako krytyku Hegla. Wspomniany już badacz (L. Congdon) wykazuje, że sama konwersja komunistyczna Lukácsa może być wyjaśniona sytuacją, którą on sam interpretował, jako Kierkegaardowskie „albo-albo": sytuacją, w której nie było możliwej syntezy między różnymi wartościami, był natomiast przymus wyboru w obliczu walki.

Po powrocie do Budapesztu w 1915 roku Lukács był jednym z inspiratorów kółka intelektualnego, a potem wolnej szkoły publicznej, gdzie młodzi intelektualiści, szukający filozoficznych i moralnych rozwiązań dla świata płonącego w chaosie wojny i nieszczęścia, próbowali artykułować swoje rozpacze i swoje nadzieje. W środowisku tym, obok Lukácsa, było wielu ludzi, którzy mieli z czasem zdobyć wybitne nazwiska w różnych dziedzinach kultury: Karl Mannheim, Zoltán Kodály, Arnold Hauser, Belá Bartók, Michael Polanyi. Było to towarzystwo orientacji ogólnie lewicowej, lecz nie tego rodzaju, która mogłaby prowadzić do bolszewizmu. Toteż wstąpienie Lukácsa do partii komunistycznej natychmiast po jej założeniu, w końcu 1918 roku, było dla jego przyjaciół zaskoczeniem, tym bardziej że na kilka dni przedtem ogłosił on artykuł, w którym odmawiał bolszewizmowi jakichkolwiek racjonalnych podstaw do wiary, iż przyszłe bezkonfliktowe społeczeństwo mogłoby powstać jako owoc dyktatury i terroru. Prawdopodobnie jednak wierzył – jak wielu tych, którzy nawrócili się na komunizm w wyniku doświadczeń wojennych i upadku II Międzynarodówki – że bolszewizm jest jedyną realną możliwością, jaka pozostaje, jeśli nie chce się czynnie lub biernie akceptować świata, który doprowadził do okropności wojennych i grozi ruiną cywilizacji.

Od tej chwili jednak Lukács przyjął komunizm w sposób globalny i bez zastrzeżeń – jako rozwiązanie moralne, intelektualne i polityczne. Do końca życia, mimo różnych przygód filozoficznych, identyfikował się całkowicie z ruchem komunistycznym. Uwierzył, że marksizm jest ostatecznym rozwiązaniem zagadki historii i że komunizm gwarantuje człowiekowi ostateczne pojednanie wszystkich jego sił i wyzwolenie wszystkich jego możliwości; że konflikt między jednostką i społeczeństwem, między jednostką i jednostką, między przypadkowością egzystencji i „istotą", między moralnością i prawem, został zasadniczo pokonany i pozostaje tylko włączyć się praktycznie w falę dziejową, która ową syntezę ostateczną niechybnie obiecuje.

***

Przez jakiś czas nadzieje Lukácsa na rychłą europejską rewolucję komunistyczną zdawały się potwierdzać. W kilka miesięcy po przewrocie demokratycznym, na Węgrzech powstała republika sowiecka, która trwała od końca marca do końca lipca 1919 roku. Przywódcą komunistów węgierskich był

Bela Kun (w przyszłości zamęczony w sowieckim więzieniu, jedna z wielu ofiar stalinowskiego terroru). Lukács przez te cztery miesiące uczestniczył w rządach jako zastępca ludowego komisarza oświaty (zwierzchnikiem jego był Zsigmond Kunfi, socjaldemokrata i teoretyk bliski austriackiej szkole marksistowskiej). Po upadku krótkotrwałej dyktatury komunistycznej rozpoczął się okres krwawych i masowych represji. Większość przywódców komunistycznych zdołała jednak zbiec za granicę. Lukács, po kilku tygodniach pracy podziemnej w Budapeszcie, przedostał się do Wiednia, gdzie został na krótko aresztowany; groziła mu ekstradycja na Węgry, której jednak przeszkodził, między innymi protest grupy pisarzy (wśród nich Tomasza i Henryka Mannów).

Od tej pory rozpoczął Lukács życie emigranta politycznego, wypełnione po części pracą teoretyczną i propagandową, po części nigdy nie ustającymi kłótniami w środowisku komunistycznych uchodźców węgierskich. Kłótnie te nie miały praktycznie znaczenia dla sytuacji na Węgrzech, jednakże, jak to zwyczajnie bywa, rozpalały do białości grupkę wygnańców, snujących plany przyszłej rewolucji. Lukács należał w tym czasie do tak zwanej lewicy komunistycznej i taką też reputację miało redagowane przezeń w latach 1920-21 pismo „Kommunismus"; jego antyparlamentarne stanowisko spotkało się raz z krytyką Lenina.

W latach 1919-1922 Lukács napisał pewną ilość rozpraw teoretycznych, które złożyły się na książkę, wydaną w 1923 roku pod tytułem *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Książka ta uchodzi za *opus magnum* Lukácsa, mimo że on sam wielokrotnie zapewniał, że w kilku przynajmniej punktach porzucił zawarte w niej teorie. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że ze wszystkich dzieł Lukácsa to właśnie wywołało najwięcej polemik i zostawiło najgłębsze ślady na ruchu marksistowskim. W dziele tym Lukács nie tylko starał się odsłonić doniosłość Heglowskich źródeł marksizmu, ale przedstawił własną, oryginalną interpretację całego filozoficznego dzieła Marksa, przyjmując kategorię *Totalität* za fundament marksistowskiej dialektyki. Zamiarem jego było wykazać, że najważniejsze spory filozoficzne, jakie toczyły się między marksistami II Międzynarodówki, prowadzone były ze stanowisk zasadniczo obcych idei Marksa, w szczególności, że dotychczasowa ortodoksja całkowicie porzuciła rdzeń dialektyki materialistycznej, mianowicie teorię oddziaływań wzajemnych przedmiotu i podmiotu historii w ruchu ku jedności. Książka wymierzona była w znacznej części przeciwko dominującym w II Międzynarodówce ewolucjonistycznym lub pozytywistycznym interpretacjom marksizmu i miała niejako stworzyć filozoficzny fundament dla rewolucyjnej, Leninowskiej teorii socjalizmu i partii. Jednakże Lukács w dwóch punktach sprzeniewierzył się wyraźnie Leninowskiej doktrynie: zakwestionował Engelsowski pomysł dialektyki przyrody jako zasadniczo sprzeczny z samą naturą dialektyki oraz zakwestionował „teorię odbicia", którą Lenin uznał za specyficznie marksistowskie stanowisko w epistemologii.

Nie było przeto niczym niespodziewanym, że książka, w epoce ideologicznej dogmatyzacji komunizmu, stała się przedmiotem ostrych ataków i to w

formie najbardziej oficjalnej, jaką można było pomyśleć, mianowicie na forum III Międzynarodówki. Na piątym kongresie Kominternu w Moskwie, w lipcu 1924 roku, Zinowiew, ówczesny przewodniczący egzekutywy, zaatakował dzieło Lukácsa jako szkodliwą, rewizjonistyczną napaść na marksizm, w czym poparł go Bucharin; obok Lukácsa przedmiotem ataku w tej samej mowie Zinowiewa był Antonio Graziadei, który na krótko przedtem ogłosił książkę zawierającą krytykę Marksowskiej teorii wartości, a także Karl Korsch. Napaść Zinowiewa była ogólnikowym tylko potępieniem, bez żadnych rzeczowych racji; wątpić zresztą należy, czy Zinowiew czytał w ogóle książkę. Nieco lepiej ugruntowane napaści posypały się jednak rychło ze strony filozofów: atakowali Lukácsa między innymi A.M. Deborin, N. Lupol i L. Rudas. Nie wiadomo nic o tym, by Lukács złożył jakąkolwiek samokrytykę swoich błędów bezpośrednio po tych atakach. Uczynił to jednak później, w 1933 roku i powtarzał kilkakrotnie w późniejszych pismach, że uważa *Geschichte und Klassenbewusstsein* za rzecz błędną i reakcyjną – przynajmniej w odniesieniu do dwóch wspomnianych punktów. W annałach ruchu komunistycznego książka tedy popadła całkowicie w zapomnienie i odkryta została ponownie dopiero w epoce postalinowskiej. Jednakże niemieccy marksiści niekomuniści doznali na sobie jej wpływu. W tej chwili rozpowszechniony jest pogląd, że, niezależnie od późniejszych rewokacji autora, książka ta jest jednym z najważniejszych dokumentów teoretycznych w dziejach marksizmu.

Z tego samego okresu teoretycznej aktywności Lukácsa należy wymienić artykuł *Taktyka i etyka*, ogłoszony po węgiersku w 1919 roku, rozprawy o Lassalle'u (1925), i o Mojżeszu Hessie (1926) w „Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", pierwszy w związku z edycją listów Lassalle'a, drugi w związku z wznowieniem pism Hessa i jego biografią ogłoszoną przez Theodora Zlocistiego. W 1924 roku wyszła niewielka książka Lukácsa o Leninie, napisana bezpośrednio po śmierci wodza (*Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*). Wszystkie te rozprawy podejmują problematykę podobną, co *Geschichte und Klassenbewusstsein* – kwestię marksistowskiego ujęcia historii jako całości, w którym to ujęciu przezwyciężone zostają tradycyjne dylematy powinności i bytu, konieczności i wolności. W 1925 roku ukazała się także krytyczna recenzja Lukácsa z podręcznika materializmu historycznego Bucharina.

Do 1928 roku Lukács czynny był w walkach frakcyjnych toczących się wśród węgierskich komunistów i w tymże roku sporządził dokument, który wykładał stanowisko frakcji i miał być przedstawiony na najbliższym zjeździe partii. Dokument ten, znany pod nazwą „tezy Bluma" (Blum – pseudonim Lukácsa), został surowo potępiony przez frakcję większości kierowaną przez Belę Kuna, a następnie przez egzekutywę Kominternu w liście otwartym do komunistów węgierskich.

„Tezy Bluma" (ogłoszone drukiem po raz pierwszy, zresztą ze skrótami, w 1956 roku) przytaczane są dziś nieraz jako dowód, że Lukács konsekwentnie w ciągu okresu stalinowskiego był wrogiem tego, co później zwykło się łagodnie nazywać „sekciarstwem" i że proponował coś w rodzaju polityki frontu

ludowego, jaką Komintern miał później wysunąć, na ostatnim swoim kongresie, po porażkach pierwszej połowy lat 30-tych. W rzeczywistości opozycja Lukácsa w stosunku do ówczesnego kursu Beli Kuna była nader ograniczona. Lukács nie tylko nie proponował jedności działania z socjaldemokracją przeciwko ówczesnemu reżymowi na Węgrzech, ale wyraźnie stwierdzał, że socjaldemokracja „wrasta w faszyzm" i nie może być w ogóle traktowana jako demokratyczna opozycja antyfaszystowska; brał więc na swoje konto hasło „socjalfaszyzmu", które należało do najbardziej niewiarygodnych przejawów komunistycznej paranoi na przełomie lat 20-tych i 30-tych. W zgodzie także z hasłami nowego etapu zapewniał Lukács, że aktualny front walki nie przebiega wedle kryterium demokracja-faszyzm, lecz że hasłem jest „klasa przeciwko klasie". Natomiast – i to była kość niezgody – Lukács proponował hasło „demokratycznej dyktatury", którą proletariat miałby sprawować wraz z chłopstwem i która byłaby etapem przejściowym ku dyktaturze proletariatu; zastrzegał się, że nie ma mowy ani o współdziałaniu z burżuazją w dziele odbudowy demokracji, ani z socjaldemokratami, którzy są główną ostoją faszyzmu. Próbował zatem przenieść na Węgry pewne hasła przedrewolucyjne Lenina. Komintern natomiast stał na stanowisku, że należy nastawiać się na bezpośrednie przejście do dyktatury proletariatu, czyli do monopolistycznej władzy komunistów i z tej racji napiętnował „tezy Bluma" jako przejaw „likwidatorstwa". Cała ta kłótnia nie miala najmniejszego znaczenia dla ówczesnej lub przyszłej historii Węgier; z tego punktu widzenia było obojętne, jakie hasła wymyśli grupa bezsilnych emigrantów. Niemniej w wyniku sporu Lukács, który śpiesznie złożył odpowiednią samokrytykę i dzięki temu uniknął wydalenia z partii, został zmuszony do usunięcia się z czynnej aktywności politycznej i skupił się całkowicie na pracy naukowej.

Przez całe lata 30-te i aż do końca drugiej wojny światowej Lukács publikował bardzo niewiele. W roku 1930 i 1931 przebywał jakiś czas w Moskwie, gdzie pracował w Instytucie Marksa-Engelsa-Lenina i zapoznał się między innymi z niepublikowanymi jeszcze wczesnymi rękopisami Marksa. Wróciwszy do Berlina, ogłosił kilka artykułów w piśmie „Die Linkskurve", wśród nich ważną rozprawę o partyjności literatury pod tytułem *Tendenz oder Parteilichkeit?* (1932). Po dojściu Hitlera do władzy przeniósł się do Związku Radzieckiego, gdzie mieszkał do końca wojny, pracując w Instytucie Filozofii Akademii Nauk w Moskwie. Intensywne studia, jakie w tym czasie prowadził, owocowały w ogromnej ilości książek ogłoszonych po wojnie. Należy tu, ukończone jeszcze przed wojną, lecz wydane dopiero w 1948 roku dzieło o Heglu (*Der Junge Hegel*), książka o Goethem (*Goethe und seine Zeit*, 1947), książka o problemach realizmu w literaturze (*Essays über Realismus*, 1948), studia nad literaturą rosyjską (*Der russische Realismus in der Weltliteratur*, 1949), nad Mannem (*Thomas Mann*, 1949), nad realistami niemieckimi (*Deutsche Realisten des 19 Jahrhunderts*, 1951), i francuskimi (*Balzac und der französische Realismus*, 1952), krytyka egzystencjalizmu (*Existentialisme ou Marxisme?*, 1948), historia niemieckiej filozofii irracjonalistycznej jako źródła ideologii nazistowskiej (*Zerstörung der Vernunft*, 1954), rozprawa o powieści historycznej (*Der historische Roman*, 1955).

Przez cały ten czas pozycja Lukácsa jako ideologa komunistycznego i marksisty była dwuznaczna. Był niezmiennie członkiem partii i starał się zachować nienaganną wierność każdemu nowemu etapowi „walki ideologicznej". Niemniej od 1949 roku, kiedy to rozpoczął się nowy okres „usztywnienia politycznego" stalinizmu, a represje przybrały na sile we wszystkich krajach demokracji ludowej, rozpoczęły się na niego ataki, którymi kierował nade wszystko J. Revai, ówczesny dyktator kulturalny Węgier. Lukács znowu poddał się wyrokom partyjnym i ogłosił samokrytykę. Książki jego, ogłaszane w większości po niemiecku w NRD, ukazywały się nadal, lecz miały w środowiskach partyjnych reputację dzieł nieco podejrzanych, niestuprocentowo marksistowskich i nadmiernie „liberalnych".

Nowy okres rozpoczął się w życiu Lukácsa w 1956 roku, w epoce gwałtownych wstrząsów tak zwanej destalinizacji, która przybrała na sile po XX zjeździe KPZR i sławnym referacie Chruszczowa o „błędach" Stalina. Lukács na Węgrzech należał do grupy krytykującej „wypaczenia" stalinowskiej epoki i uczestniczył w klubie Petőfiego, który odegrał w 1956 roku znaczną rolę w ideologicznym przygotowaniu rewolucji węgierskiej. Kierował swoje krytyki głównie przeciwko ideologicznemu „dogmatyzmowi" i prymitywnemu pojmowaniu spraw literatury i filozofii w stalinowskiej epoce. Kiedy ruch antystalinowski na Węgrzech osiągnął swoje apogeum i kiedy, w październiku 1956 roku, uformował się rząd Imre Nagy'ego, Lukács przez kilka dni piastował funkcję ministra kultury i został dokooptowany do Komitetu Centralnego partii. Po inwazji sowieckiej na Węgrzech deportowano go razem z wszystkimi liderami nowej ekipy rządzącej i wywieziono do Rumunii. Prawie wszyscy przywódcy węgierskiej rewolucji zostali wymordowani przez władze sowieckie; Lukács, jeden z niewielu ocalałych, powrócił do Budapesztu wiosną 1957 roku. Pojawiły się rychło nowe ataki, w których celował uczeń Lukácsa J. Szigéti. Lukács chciał ponownie wstąpić do partii, zażądano jednak od niego, jako warunku przyjęcia, ponownej samokrytyki, której tym razem nie chciał składać (podobno jednak został w końcu przyjęty do partii bez samokrytyki w 1967 roku). Pewne jest w każdym razie, że do końca życia zachował wiarę, iż socjalizm, zapoczątkowany w Rosji i kontynuowany w Europie Wschodniej zdoła uwolnić się od dziedzictwa „wypaczeń" stalinowskich i powróci na drogę „prawdziwego" marksizmu. W jednym ze swoich wywiadów oświadczył, że najgorszy socjalizm jest lepszy niż najlepszy kapitalizm. W politycznych swoich wypowiedziach popierał bez zastrzeżeń politykę sowiecką z jej hasłem koegzystencji i występował przeciwko „dogmatyzmowi" chińskiemu. Pracował głównie nad fundamentalnym dziełem o estetyce marksistowskiej. W roku 1957 wyszła rozprawa *Ueber die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik*, a w roku 1963 dwutomowa *Die Eigenart des Aesthetischen*. Złagodzenie presji kulturalnej na Węgrzech w latach 60-tych umożliwiło mu stosunkowo dogodne warunki pracy i publikacji. W 1965 r. ukazała się w Niemczech (zachodnich) księga pamiątkowa poświęcona jego 80-leciu.

Obok estetyki, Lukács przystąpił także do pisania podstawowego wykładu doktryny markistowskiej. Dzieło to, prawie zakończone, ukazało się pośmiert-

nie pod tytułem *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* w ramach pełnej edycji dzieł, ogłoszonej w 14 tomach przez wydawnictwo Luchterhand.

Lukács zmarł w Budapeszcie. W latach 60-tych zainteresowanie jego twórczością szybko wzrastało, jak można sądzić z ilości artykułów, książek i dyskusji wtedy ogłoszonych, a także licznych przekładów i wznowień jego pism. Ataki ze stanowiska stalinowskiego praktycznie się skończyły; pojawiła się natomiast pewna ilość krytyk atakujących Lukácsa jako pisarza i ideologa stalinizmu (Deutscher, Adorno, Lichtheim). Przedmiotem rozpraw i dyskusji nad Lukácsem jest głównie jego estetyka i krytyka literacka, a także jego rozumienie dialektyki, zwłaszcza w *Geschichte und Klassenbewusstsein. Ontologia* nie wzbudziła większego zainteresowania i musiała wywołać uczucie rozczarowania u wszystkich, którzy spodziewali się po niej jakiejś nowej propozycji interpretacyjnej marksizmu. Jest to właściwie wykład materializmu historycznego w stylu tradycyjnym, z tradycyjnie Lukácsowskimi atakami na empiryzm i pozytywizm. Pewną nowością natomiast były artykuły o Sołżenicynie, które Lukács napisał w latach 1964 i 1969 i w których witał twórczość rosyjskiego pisarza jako zapowiedź wielkiej odnowy realizmu socjalistycznego.

Lukács pozostawił na Węgrzech znaczną ilość uczniów, którzy z mniejszym lub większym stopniem wierności starają się kontynuować jego dzieło i zainteresowania. W Europie Zachodniej najaktywniejszym bodaj propagatorem i wyznawcą filozofii Lukácsa był Lucien Goldmann, którego dziełu należy się wzmianka osobna.

2. *Całość i część. Krytyka empiryzmu*

Zarówno w rozprawie *Taktyka i etyka*, jak w *Geschichte und Klassenbewusstsein* stawia Lukács pytanie: co należy rozumieć przez marksizm ortodoksalny? i odpowiada: żadne szczegółowe wyniki Marksa nie wchodzą w skład tego pojęcia. Ortodoksalny marksista nie jest, jako taki, związany wiernością w stosunku do poszczególnych poglądów i ocen i może je krytykować, dopóki dochowuje wierności metodzie, to znaczy dialektyce. „Istota" marksizmu to metoda dialektyczna, przy czym jednak przez „metodę" nie należy rozumieć zbioru reguł odnoszących się do operacji intelektualnych, jak w logice, ale pewien sposób myślenia, który jako taki zawiera świadomość, iż nie jest tylko sposobem myślenia *o* świecie, ale formą uczestnictwa w zmianie tegoż świata, zaangażowaniem praktycznym. Dialektyka w rozumieniu Marksowskim nie jest formą percepcji bytu społecznego lub jego opisem lub choćby przepisami konstruowania opisu. Jest sprężyną rewolucji społecznej i nie istnieje poza samym procesem rewolucyjnym, w którym jako metoda uczestniczy.

Metoda tak pojęta zakłada, wedle Lukácsa, ujęcie świata społecznego jako całości, *Totalität*. Pojęcie całości jest kluczem do teorii marksistowskiej i pod tym względem Lukács nie zmienił swojego stanowiska między 1919 a 1971 rokiem. Tekstem Marksa, który cytuje bodaj najczęściej, jest wstęp do *Grund-*

risse, gdzie Marks wykłada swój pogląd na prymat abstrakcji nad konkretem. Istotnie, dla Lukácsa marksizm byłby niemożliwy, gdyby nie zakładał, że „całość" społeczna nie może być zrekonstruowana przez mnożenie faktów. Fakty nie interpretują się same, lecz ich sens ujawnia się tylko przez odniesienie do całości, która, wobec tego, musi być znana uprzednio i jest logicznie pierwotna względem faktów.

Pod tym względem Marks jest kontynuatorem Hegla: „Rozumiemy stąd następujące fundamentalne twierdzenie metody dialektycznej, Heglowską teorię konkretnego pojęcia. Orzeka ta teoria, krótko mówiąc, że całość ma prymat względem części, że części należy interpretować na podstawie całości, nie zaś całość na podstawie części" („Taktik und Ethik", *Ludz*, str. 25). Nie należy przeciwstawiać konkretu – zjawiskom, które tylko umysłowo są uchwytne, ponieważ zarówno dla Marksa, jak dla Hegla właśnie konkret jest tylko umysłowo uchwytny, mianowicie jako „moment" całości. „Ten bezwarunkowy prymat całości, jedność całości ponad abstrakcyjną izolacją części, oto co stanowi istotę ujęcia społeczeństwa przez Marksa, oto metoda dialektyczna" (*tamże*, str. 27).

Jakoż Marksowska teoria rewolucji i socjalizmu może się wspierać tylko na takim globalnym rozumieniu społeczeństwa, którego żadne szczegółowe, faktyczne analizy nie mogą wyprodukować. Oto powód, dla którego oportuniści i rewizjoniści powołują się zawsze na fakty; wiedzą oni, że nie ma logicznego przejścia od faktów do rewolucyjnej zmiany społeczeństwa; dlatego empiryzm jest ideologiczną podstawą rewizjonizmu i reformizmu w ruchu robotniczym. „I każdy ortodoksalny marksista, który pojął, że oto przyszedł moment, w którym kapitał jest tylko przeszkodą w produkcji, że nadszedł moment wywłaszczenia wyzyskiwaczy, odpowie słowami Fichtego, jednego z największych w klasycznej niemieckiej filozofii, kiedy wulgarni marksiści będą mu wyliczać «fakty» przeczące temu procesowi: «Tym gorzej dla faktów»" (*tamże*, str. 30).

Wydaje się, że hasła „tym gorzej dla faktów" Lukács nie powtarzał więcej w swoich atakach na empiryzm. Jednakże stanowisko jego pozostało pod tym względem bez zmiany. W *Geschichte und Klassenbewusstsein* podkreśla, że nauka, która po prostu przyjmuje do wiadomości fakty, tak jak są bezpośrednio dane, umieszcza się na gruncie społeczeństwa kapitalistycznego. Ale rozumieć sens faktów to umieszczać je w „konkretnej całości", odkryć „mediacje" między nimi a tą całością, która bezpośrednio, oczywiście, nie jest dana. Prawda części jest w całości i każda część, gdy się lepiej przyjrzeć, zawiera w sobie całość. Całość jest nosicielem „zasady rewolucyjnej" – zarówno w praktyce społecznej, jak w teorii. Istnieje tylko jedna nauka, ogarniająca całość historii ludzkiej – ekonomię, prawo, politykę, ideologię etc., i tylko ta całość nadaje sens każdemu zjawisku. I czyż nie pisał Marks, że maszyna przędzalnicza sama w sobie jest tylko maszyną przędzalniczą, a dopiero w określonych stosunkach społecznych staje się kapitałem? A przecież żadna percepcja bezpośrednia maszyny nie może wykryć jej funkcji jako kapitału, można to uczynić tylko umieszczając maszynę w całości procesu społecznego, w jakim uczestniczy. Fakty – to sztucznie izolowane „momenty" całości, nie zaś „osta-

teczna" rzeczywistość. Przeciwnie, globalna, ewolucyjna tendencja historii ma większą realność niż fakty doświadczenia.

Ale – i oto następny punkt fundamentalny dla dialektyki – „całość" nie jest po prostu stanem rzeczy, obejmującym wszystkie szczegóły rzeczywistości w danej chwili. Całość musi być rozumiana jako rzeczywistość dynamiczna, to znaczy włączać ruch, kierunek tego ruchu i przyszłe jego wyniki. Słowem – całość to tyle co historia ludzka nie tylko przeszła i teraźniejsza, ale także *przyszła* – lecz przyszła historia, która nie jest po prostu „przewidywana", jak fakty przyrodnicze, ale której przewidywanie utożsamia się z jej tworzeniem. Mamy więc całość antycypującą i tylko przez odniesienie do przyszłości sens faktów obecnych jest uchwytny.

Jest to szczególnie ważne w odróżnieniu rewolucyjnego i reformistycznego punktu widzenia w ruchu socjalistycznym. Dla reformistów bieżąca walka społeczna i polityczna klasy robotniczej ma sens, który w jej bezpośrednich wynikach się wyczerpuje. Jednakże dla Marksa sens każdego fragmentu aktualnej walki – włączając ekonomiczną walkę robotników – ujawnia się tylko jako składnik perspektywy rewolucyjnej.

Oto na czym polega dialektyczne i rewolucyjne stanowisko tych przywódców którzy, jak w szczególności Lenin i Róża Luksemburg, walczyli z oportunizmem i rewizjonizmem mając zawsze na oku „cel ostateczny". W rozprawie o Róży Luksemburg Lukács sławi nade wszystko jej umiejętność „globalnej" analizy. Róża umiała rozważać akumulację nie jako oderwane zjawisko, ale jako część procesu wiodącego niechybnie ku rewolucji proletariackiej, stąd mogła wykazać, że akumulacja nie może trwać nieograniczenie, ale prowadzi do upadku kapitalizmu. Oportuniści, jak Otto Bauer, właśnie dlatego, że nie potrafią operować całościami procesu historycznego, kapitulują przed kapitalizmem i chcą tylko usunąć jego „złe strony" za pomocą środków etycznych. Istotnie, gdy porzucimy punkt widzenia całości, kapitalizm okazuje się niepokonany, ponieważ swoiste prawa rządzące gospodarką kapitalistyczną ukazują się wtedy jako fakty po prostu, jako rzeczy dane i nabierają pozorów niezmienności, niczym prawa natury, które można tylko wykorzystywać, lecz nie unieważnić. Natomiast globalny ogląd ukazuje historyczny i przejściowy charakter kapitalizmu, jest więc nosicielem rewolucyjnej świadomości.

W książce o Leninie zasada *Totalität* służy także Lukácsowi jako oś, która wiąże doktrynę Leninowską i odsłania jej niezrównaną wielkość. Lenin był jedynym geniuszem, który poza wszystkimi poszczególnymi wydarzeniami i faktami, a raczej w nich samych, umiał wykryć rewolucyjny pęd epoki i wszystkie, najdrobniejsze kwestie bieżące włączał w wielką perspektywę socjalistyczną; wiedział, że proces globalny jest bardziej rzeczywisty niż poszczególne fakty i potrafił wbrew wszystkim zrozumieć, że rewolucja socjalistyczna jest na porządku dziennym historii właśnie teraz. Z punktu widzenia ekonomicznego Lenin nie wniósł żadnych nowości do teorii imperializmu, ale wyższość jego nad Hilferdingiem polega na tym, że potrafił doskonale zintegrować ekonomiczną teorię z aktualnymi sprawami politycznymi.

Pojęcie całości i korelatywne pojęcie „mediacji" mają zastosowanie we wszystkich dziedzinach badania społecznego, w szczególności również w rozważaniach Lukácsa nad literaturą. Mówiąc o „mediacji" Lukács ma na myśli przeważnie wszelkiego rodzaju podrzędne całości, w które włączać należy fakty i zjawiska badane, nim się je włączy w „całość" uniwersalną albo w globalny proces historyczny, obejmujący także przyszłość. Często jednak „mediacją" nazywa się w jego ujęciu sam zabieg umysłowy, odnoszący konkrety do całości. Jak niezdolność do myślenia globalnego skazuje nas na uległość względem zastanych sytuacji i uniemożliwia wyjście poza istniejące społeczeństwo, a więc w ruchu socjalistycznym objawia się jako reformizm i rewizjonizm, tak zapominanie o istnieniu „mediacji" rodzi prymitywne dążenia do zrównania wszystkich zjawisk w jednej wszechpochłaniającej całości i lekceważenie swoistości różnych dziedzin życia i kultury. Przykładem ideologii, która zna tylko całość, lecz nie zna mediacji, jest doktryna nazistowska (jak się miało później okazać). Ale również wszystkie niemal kierunki w sztuce, które Lukács potępia, dają się scharakteryzować przez niedostatek „mediacji" lub niedostatek myślenia „całościowego". Naturalizm poprzestaje na opisie bezpośrednim, nie umiejąc wznieść się do całościowej krytyki społeczeństwa; symbolizm tworzy całości tylko „subiektywne"; różne kierunki dekadenckie uwieczniają cząstkowe doświadczenia jako prawdy metafizyczne, a więc także nie znają „całości". W ruchu socjalistycznym niedostatek mediacji przejawia się jako „sekciarstwo", czyli niezdolność do chwytania swoistych funkcji ogniw pośrednich społeczeństwa prowadzących do całości; brakiem mediacji jest, na przykład, dążenie do tego, by zadania sztuki w społeczeństwie socjalistycznym wyczerpywały się w jej funkcjach agitacyjnych, przez co „mediacja", czyli po prostu wszystkie swoiście estetyczne kryteria zostają pominięte. Późniejsza krytyka stalinizmu w ujęciu Lukácsa sprowadza się głównie do tego właśnie zarzutu: stalinizm cierpiał na brak „mediacji", to znaczy, na przykład, nie uwzględniał wielorakości dźwigni, które trzeba zastosować w budowie socjalizmu albo redukował zadania nauki i sztuki do bezpośrednio politycznych.

Szczególnym przypadkiem niewłaściwego pojmowania „całości" i „mediacji" są w marksizmie wszelkie schematy redukcjonistyczne, które zakładają jednokierunkową determinację pewnych składników historycznej całości przez inne składniki. Skoro całość jest zawsze pierwotna względem części, to również determinacja ze strony całości w stosunku do części jest bardziej fundamentalna aniżeli determinacje poszczególnych części względem innych. W ostatnim swoim dziale powiada Lukács, że zdanie, iż „byt społeczny określa świadomość", nie ma nic wspólnego z tak zwanym „ekonomizmem". Zdanie to „nie wiąże świata form i treści świadomościowych wprost ze strukturą ekonomiczną na mocy bezpośredniego stosunku wytwarzania, ale wiąże je z całością bytu społecznego. Określanie świadomości przez byt społeczny ma zatem charakter całkiem ogólny. Tylko wulgarny marksizm (od czasów II Międzynarodówki aż do epoki stalinowskiej i jej następstw) uczynił z tego jednoznacznie bezpośredni związek przyczynowy między ekonomią czy zgoła

jej poszczególnymi momentami a ideologią" (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, str. 39).

Innymi słowy: podstawową zależnością w życiu społecznym nie jest zależność między „bazą" i „nadbudową", ale między „bytem społecznym" (czyli „całością", czyli po prostu wszystkim) a poszczególnymi składnikami całości.

3. *Podmiot i przedmiot historii. Teoria i praktyka. Byt i powinność. Krytyka neokantyzmu i ewolucjonizmu*

Jednak – a jest to następna fundamentalna jakość myślenia dialektycznego, podkreślana szczególnie w Lukácsa *opus magnum* – dialektyka nie jest po prostu metodą naukową, dającą się przenosić dowolnie z jednego przedmiotu na drugi i nie jest także niezależna od podmiotu, który ją stosuje. W rozumieniu zarówno Hegla, jak Marksa, jest ona bowiem, jak wspomniano, składnikiem czynnym tej samej rzeczywistości społecznej, do której się, jako metoda, odnosi, nie zaś formą postrzegania tej rzeczywistości. Jest *wyrazem* historii dojrzewającej do ostatecznego przewrotu i jest świadomością teoretyczną społecznego podmiotu, który ten przewrót doprowadza do skutku, mianowicie proletariatu.

Innymi słowy, nie jest tak, by ktokolwiek, niezależnie od swojego stanowiska politycznego i zaangażownia społecznego, mógł sobie przyswoić metodę dialektyczną i z powodzeniem ją następnie stosować do każdego obiektu, jaki zdarzy mu się badać. Dialektyka bowiem nie istnieje poza procesem walki rewolucyjnej proletariatu, jest ona samowiedzą tego procesu i jego składnikiem.

Dialektyka zakłada ujęcie społeczeństwa jako całości: otóż tylko podmiot społeczny, który sam jest „całością" – to znaczy klasą uniwersalną w sensie Marksa, to znaczy proletariatem – może odkryć „całość" w zjawiskach izolowanych. Zgodnie z Heglowską zasadą, „prawda jest podmiotem", czyli w tym szczególnym przypadku prawda o procesie historycznym może odslonić się tylko z perspektywy klasy, która powołana jest do inicjatywy rewolucyjnej mającej zasadniczo przeobrazić całe życie społeczne i znieść społeczeństwo klasowe.

Marksizm nie jest, wbrew teoretykom II Międzynarodówki, naukowym opisem rzeczywistości historycznej, który może uznać każdy poprawnie posługujący się regułami wnioskowania. Marksizm jest świadomością teoretyczną klasy robotniczej, dojrzewającej do rewolucji. Świadomość klasowa proletariatu nie jest, z kolei, po prostu odzwierciedleniem procesu historycznego, który by się niezależnie od niej odbywał, ale jest samą siłą niezbędną tego procesu. W odróżnieniu od wszystkich poprzednich rewolucji, których podmioty nie były świadome sensu swoich własnych działań i padały ofiarą złudzeń, rewolucja proletariacka nie może zasadniczo dojść do skutku inaczej, aniżeli z udziałem pełnej, niezmistyfikowanej samowiedzy proletariatu co do swojej pozycji w społeczeństwie i swojego powołania.

Proletariat znajduje się zatem w sytuacji historycznie uprzywilejowanej nie tylko w tym sensie, że jego dziełem będzie radykalny przewrót, który zniesie raz na zawsze podział klasowy, wyzysk, konflikty społeczne, rozdwojenie bytu ludzkiego na jednostkowy i społeczny, alienację, fałszywą świadomość, zależność ludzi od wyobcowanych potęg historycznych. Jest on także – z tego właśnie powodu, że jego rola dziejowa zakłada pełną wiedzę o społeczeństwie – w pozycji uprzywilejowanej pod względem epistemologicznym: tylko on może znać całość historyczną, bo tylko w jego działaniu ta całość się naprawdę realizuje jako ruch rewolucyjny. Samowiedza proletariacka i znajomość całości historycznej zbiegają się, zbiega się również teoria i praktyka, gdyż proletariat przeobraża świat w samym procesie dojrzewania do zrozumienia świata. W tym szczególnym przypadku rozumienie rzeczywistości i jej przemiana nie są dwoma odrębnymi procesami, ale jednym i tym samym zjawiskiem.

Dlatego też nie można – jak czynili zarówno neokantyści w ruchu marksistowskim, jak ich przeciwnicy ewolucjoniści – czynić odróżnienia między „czystą nauką" o historii a „ideałem socjalistycznym", który rodzi się jako rodzaj moralnego nakazu, z arbitralnie ustanowionych wartości. Skoro w wiedzy o społeczeństwie podmiot i przedmiot zbiegają się, skoro więc nauka jest samowiedzą społeczeństwa, a samowiedza z kolei – składnikiem samej sytuacji tegoż społeczeństwa (to odnosi się do wszystkich faz ludzkiej historii) i skoro, w przypadku proletariatu, samowiedza ta jest jednocześnie ruchem rewolucyjnym, to nie ma miejsca, w którym proletariat mógłby oddzielić swój „ideał" od faktycznego procesu jego urzeczywistnienia. Socjalizm nie jest stanem rzeczy, który czeka na ludzkość i zapewniony jest mocą bezosobowych praw dziejowych; nie jest także „powinnością" moralną; jest aktualną samowiedzą proletariatu, czyli momentem jego faktycznej walki.

Oto w jaki sposób marksizm rozwiązuje dylemat, z którym nie mogli się uporać teoretycy II Międzynarodówki. Zarówno ewolucjoniści, jak neokantyści zakładali, że teoria Marksa jest opisem „koniecznych praw" dziejowych i nie zawiera, jako naukowa teoria, składników normatywnych. Neokantyści wysnuwali stąd wniosek, że należy uzupełnić marksizm owymi brakującymi składnikami normatywnymi czy ideałami, które można zaczerpnąć z Kantowskiej filozofii moralnej. Temu z kolei sprzeciwiali się ortodoksi, którzy twierdzili, że marksizm musi poprzestać na opisie historycznym, zaś fakt, że socjalizm jest nie tylko koniecznością, lecz wartością, nie może być, ani też nie potrzebuje być uzasadniany. Otóż jedni i drudzy, z punktu widzenia Lukácsa, dyskutowali ze stanowisk zasadniczo niemarksistowskich. Jedni i drudzy zakładali dualizm „bytu" i „powinności", stosownie do Kantowskiej doktryny, podczas gdy Hegel, a za nim Marks, dualizm ten pokonali. Skoro marksizm nie jest opisem świata, ale wyrazem społecznego procesu, który świat rewolucjonizuje, samowiedzą tego procesu, to podmiot owej samowiedzy, proletariat, rozumie rzeczywistość w samym akcie jej przekształcania. Rozdział życia społecznego na „obiektywne" procesy znajdujące się poza ludzką kontrolą oraz, z drugiej strony, bezsilną świadomość obserwującą lub moralizującą, jest charakterystycznym i nieuchronnym rysem wszystkich klas, które choćby na-

wet reprezentowały w swoim czasie uniwersalny postęp, nie były klasami uniwersalnymi w tym sensie, co proletariat, to jest nie mogły wznieść się do rozumienia całości historycznej, gdyż uwięzione były w swoim partykularnym interesie. Proletariat natomiast, ponieważ partykularny jego interes zbiega się z interesem człowieczeństwa nie chwilowo tylko, ale zasadniczo, realizuje prawdziwie *jedność podmiotu i przedmiotu historii.* W jego rewolucyjnym działaniu historia dochodzi do samowiedzy, konieczność historyczna przejawia się jako swobodne, bo w pełni uświadomione działanie i nie może się przejawiać inaczej. Proces „obiektywny" i świadomość tego procesu są tym samym, a więc tym samym jest również „byt" społeczny, albo to, co się właśnie dzieje, i świadomość teoretyczna oraz moralna klasy będącej tego procesu nośnikiem. Podmiot i przedmiot, wolność i konieczność, byt i powinność nie przeciwstawiają się sobie, ale są tylko „stronami" jednej rzeczywistości. Odpadają dylematy Kantowskie (jak uzasadnić „powinność" w oparciu o fakty empiryczne?) czy scjentystyczne.

Tym samym odpada również dylemat: woluntaryzm i determinizm albo: wola ludzka i naukowe przewidywanie. Skoro znajomość całości społecznej nie jest po prostu informacją, którą każdy może sobie przyswoić, ale samowiedzą realnej praktyki rewolucyjnej, tedy nie ma również, w marksizmie, procesu „obiektywnego" przewidywania przyszłej ewolucji historycznej na podstawie praw dziejowych, przewidywania, które można by snuć niezależnie od woli wiodącej tymi przemianami. Akt przewidywania i akt urzeczywistniania tego, co przewidywane, zbiegają się; proletariat zna przyszłość w akcie jej tworzenia, nie zaś na mocy obiektywnej obserwacji, jak w prognozach pogody, która będzie się zmieniać tak czy owak niezależnie od tego, czy i jak się jej zmiany przepowiada.

Owa jedność przedmiotu i podmiotu historii, jedność poznawczych i normatywnych elementów świadomości jest najcenniejszym dziedzictwem, jaki marksizm przejął od Hegla. Nie znaczy to, rzecz jasna, by przejął je dosłownie w Heglowskiej postaci. Hegel nie mógł odkryć tożsamości przedmiotu i podmiotu w samej historii, jako że tożsamość ta nie miała jeszcze wówczas realnych podstaw historycznych. Stąd też przeniósl ową tożsamość w pozahistoryczne królestwo rozumu i przypisał duchowi rolę demiurga w rozwoju dziejów. Nie potrafił zatem, choć zmierzał ku temu, przezwyciężyć ostatecznie dualizmu obiekt-subiekt, co dopiero Marks skutecznie uczynił.

W ten sposób okazuje się także, że nie może zasadniczo istnieć człowiek, który jest „marksistą teoretycznym", to jest po prostu uznaje słuszność teorii społecznej Marksa i jego prognoz historycznych, lecz sam nie uczestniczy w procesie, który te prognozy wprowadza w życie. Ściślej, taka postawa jest wprawdzie możliwa, lecz nie jest to postawa marksisty. Marksistą jest tylko ten, kto praktycznie współdziała w ruchu, który realizuje teorię, jako że teoria sama jest niczym innym, jak samowiedzą tegoż ruchu.

Z tego punktu widzenia dają się krytykować najrozmaitsze kierunki wewnątrz marksizmu, a także kierunki socjalizmu niemarksistowskiego. Obiektem krytyki Lukácsa są zarówno ortodoksi, jak neokantyści wśród teoretyków

II Międzynarodówki, także poprzednicy i współcześni Marksa. Lassalle, na przykład, nie był marksistą, ponieważ poprawiał Hegla z punktu widzenia Fichteańskiego, usiłował wprowadzić do kontemplatywnej teorii dziejów punkt widzenia „aktywistyczny", wniesiony z zewnątrz przez wolę czy też przez świadomość moralną. Zamiast przezwyciężyć heglizm, wrócił na pozycje przedheglowskie. Podobnie, w rozprawie o Hessie, Lukács chce wykazać, że filozofia czynu Cieszkowskiego i Hessa nie przezwyciężyła wcale dualizmu teorii i praktyki, lecz uwieczniła go w postaci dualizmu ruchu socjalistycznego i jego filozoficznej świadomości; filozofia u Hessa występuje nie jako produkt i samowiedza ruchu klasowego, ale jako bezpartyjna mądrość, którą ów ruch powinien sobie przyswoić. Ostatecznie Hess jest rzecznikiem moralnej utopii, która, w pozornej krytyce Heglowskiego „kontemplacyjnego" stanowiska, porzuca to, co u Hegla było bliskie marksizmowi, mianowicie jego przekonanie, że filozofia pojawia się jako wyraz swojego czasu i nie może wyskoczyć poza jego granice; wprawdzie zasadnicza rezygnacja Hegla z wybiegania w przyszłość była „reakcyjna", ale z „metodologicznego punktu widzenia" objawił się w niej niezwykły realizm, odrzucenie myślenia utopijnego i ujęcie filozofii jako wyrazu epoki, nie zaś rozumu, który z zewnątrz w historię wkracza. Marks pokonał kontemplacyjny punkt widzenia, ale nie w ten sposób, by miał uzupełniać wiedzę historyczną arbitralnym normotwórstwem czy budowaniem utopii, lecz w ten, iż wykrył przyszłość w ruchu teraźniejszym jako jego realną, już teraz obecną tendencję.

4. *Krytyka dialektyki natury i teorii odbicia. Pojęcie reifikacji*

Skoro dialektyka jest ruchem wzajemnych oddziaływań podmiotu i przedmiotu historycznego na drodze ku jedności, to wnosić stąd należy, że sam pomysł dialektyki przyrody jest, wbrew Engelsowi, niewykonalny. Istotnie, w tym miejscu Lukács pomawia Engelsa o karygodne sprzeniewierzenie się duchowi Marksowskiej dialektyki. Jeśli dialektyka ma oznaczać zbiór naturalnych, przez człowieka zastanych praw, wówczas nie przezwyciężamy „fatalnego" charakteru rzeczywistości i pozostajemy przy „kontemplacyjnym" ujęciu poznania ludzkiego. „Prawa dialektyczne" okazują się wtedy pewną nieprzezwyciężoną własnością natury; możemy je poznać i możemy wykorzystywać, ale „zewnętrzne" poznanie przyrody i jej technologiczne wykorzystywanie przez człowieka nie mają nic wspólnego z dialektyką w Heglowsko-Marksowskim rozumieniu; dialektyka traci swój rewolucyjny charakter, a jedność teorii i praktyki da się pojąć tylko w „kontemplacyjnym", „burżuazyjnym", „zreifikowanym" znaczeniu: jako techniczna eksploatacja zastanego świata, nie zaś jego rewolucyjne przyswajanie przez podmiot zbiorowy. Tymczasem materializm historyczny odsłania nam świat jako produkt ludzki, ale taki produkt, który do tej pory ludzie traktowali jako rzecz obcą, niezdolni pojąć, że sami są jej twórcami. Dualistyczne ujęcie poznania i *praxis*, panujące w przed-Marksowskiej filozofii, zmuszone było widzieć świat jako skrystalizowany zbiór

„danych”, a *praxis* – jako arbitralne nakazy etyczne i technikę. Tam jednak, gdzie, jak w przypadku świadomości klasowej proletariatu, samowiedza podmiotu i wiedza o całości zbiegają się, gdzie byt społeczny zostaje rozpoznany jako twór ludzki i poddany świadomej kontroli zorganizowanej zbiorowości, dualizm traci sens, dylemat empiryzm-utopizm zostaje rozwiązany. To, co Engels nazywa „praktyką” (eksperyment, technika), nie przeobraża człowieka w świadomego twórcę rzeczywistości, lecz tylko usprawnia jego panowanie nad otoczeniem; ale postęp techniczny nie wykracza sam przez się poza porządek burżuazyjny. Człowiek, który wykorzystuje poznane przez się prawa natury, pozostaje nadal „obiektem” historycznym. Podmiotem rzeczywistym staje się dopiero, gdy przyswaja sobie przedmiot i utożsamia się z nim, gdy znosi rzeczywistość jako świat „dany” i znosi tym samym proces poznania jako czysty ogląd czy kontemplację. Idea jedności podmiotu i przedmiotu nie może ocaleć, jeśli dialektyka odnosi się do zewnętrznej przyrody.

Z tego samego powodu interpretacja poznania jako „odbicia” gotowej i przez świadomość zastanej rzeczy, jest nie do przyjęcia. Lukács, w krytyce teorii odbicia, nie godzi w Lenina imiennie, ale bez wątpienia godzi w jego filozofię. Istotnie, z punktu widzenia dialektyki, jak ją rozumie, traktować poznanie jako proces „odbijania” świata w przeżyciach to utrwalać dualizm myśli i bytu, zakładać ich zasadniczą obcość. Jeśli jednak proces poznania jest przyswajaniem sobie świata w procesie jego przeobrażania rewolucyjnego, jeśli akt rozumienia świata i akt jego zmiany są w świadomości wyzwolonej, to znaczy w świadomości proletariatu, identyczne, to nie ma sensu mówić o poznaniu jako takim procesie, gdzie gotowy i od ludzi niezależny świat po prostu podwaja się w biernej świadomości; proces myślenia nie jest dialektyczny, o ile nie jest sam częścią historycznego procesu przekształcania swego przedmiotu.

To „kontemplacyjne” ujęcie świata, w którym ani jedność teorii i praktyki, ani twórcza rola podmiotu nie mogą się ujawnić, łączy Lukács – a jest to punkt szczególnie w jego najsławniejszym dziele podkreślony – z „reifikacją” jako charakterystyczną cechą świadomości zmistyfikowanej społeczeństwa kapitalistycznego. Samo słowo „reifikacja” nie pojawia się u Marksa i właściwie Lukács dopiero puścił je w obieg, idea jednak jest rdzennie Marksowska; analiza fetyszyzmu towarowego w I tomie *Kapitału* jest właśnie analizą świadomości zreifikowanej. Burżuazja na mocy swej sytuacji społecznej musi mieć świadomość fałszywą; jest przeciwne jej interesom zrozumienie natury kryzysów i historycznego, przejściowego tylko charakteru ustroju, w którym odgrywa dominującą rolę. W społeczeństwie tym, gdzie produkcja podporządkowana jest wyłącznie mnożeniu wartości wymiennej, gdzie stosunki między ludźmi, skrystalizowane w wartościach rzeczy, same przybierają postać rzeczową, również ludzkie jednostki stają się rzeczami; człowiek nie jest indywidualnym konkretem, ale częścią ogromnego systemu produkcji i wymiany, jego osobowe cechy występują tylko jako przeszkoda w doskonałej uniformizacji i racjonalizacji mechanizmu produkcyjnego. Osobnik jest wyłącznie siłą roboczą, a

więc towarem, wymienianym i sprzedawanym wedle praw rynku. Skutkiem owej wszechwładzy wartości wymiennej jest między innymi racjonalizacja systemów prawnych, lekceważenie tradycji i próby zredukowania osobników do jednostek jurysdycznych. Racjonalizuje się także technologia i organizacja pracy, prowadząc do coraz dalej posuniętej specjalizacji i rozdrobnienia czynności produkcyjnych; osobnik jest coraz bardziej kaleczony duchowo i coraz bardziej spychany do jednostronnych sprawności, które mu podział pracy narzuca. Wszystko się specjalizuje, czynności cząstkowe nabierają autonomii, a „całość" społeczna staje się niepojęta i nieuchwytna. Filozofia burżuazyjna utrwala te procesy reifikacji i ani może, ani pragnie wznieść się do zrozumienia całości: zna tylko empirię, która wszelako sama z siebie żadnej „całości" nie wyłoni oraz, z drugiej strony, normatywną etykę lub dowolnie produkowane utopie, które z założenia nie mają z „faktami" żadnego związku. Racjonalizm burżuazyjny, który wiedzę matematyczną stawia za wzór najdoskonalszy poznania, interesuje się w zjawiskach tylko tym, co jest obliczalne i przewidywalne, a więc daje się wykorzystać technicznie. Wszystko, co mogłoby symbolizować „całość", staje się niepoznawalną „rzeczą samą w sobie" i odrzucone zostaje poza proces naukowego poznania. Sprzeczność między irracjonalnością faktu a pragnieniem dotarcia do całości zrodziła dialektykę idealistyczną, która usiłowała przywrócić jedność podmiotu i przedmiotu przez zniesienie przedmiotowości. Przypisała zatem podmiotowi twórczość, ale, ponieważ nie była zdolna ująć tej twórczości jako praktyki rewolucyjnej, nadała jej formę moralną, wewnętrzną.

Reifikacja, w sumie, nie daje się przezwyciężyć w granicach świadomości burżuazyjnej. Dopiero proletariat, który w społeczeństwie kapitalistycznym jest towarem, gdy uświadamia sobie swoją sytuację, potrafi zarazem zrozumieć całość społecznego mechanizmu. Świadomość proletariatu jest jak gdyby zdobyciem samowiedzy przez towar. W sytuacji proletariatu stan „reifikacji", zamiana człowieka w rzecz, osiąga formę skrajną. Dochodząc do świadomości siebie jako towaru, proletariat pojmuje zarazem zreifikowany charakter wszystkich form życia społecznego i w samym akcie rozumienia buntuje się przeciw niej; jego podmiotowość uświadomiona staje się aktem wyzwolenia całego człowieczeństwa z formy rzeczowej; jego samowiedza jest ruchem historycznym emancypacji, nie zaś kontemplacją świata, jakim jest on sam w sobie; dlatego problem „odbicia" dla tej świadomości nie może w ogóle powstać.

Czy oznacza to, że z punktu widzenia wyzwolonej świadomości problem „prawdy" w tradycyjnym sensie, to jest prawdy jako zgodności sądu z rzeczywistością, w ogóle się nie pojawia, albo czy prawda jest zrelatywizowana do klasy społecznej lub do gatunku ludzkiego? Lukács odpowiada na to pytanie mgliście i dwuznacznie. Opowiada się przeciw „antropologicznemu" czy też pragmatycznemu pojęciu prawdy, ponieważ, jak powiada, pragmatyzm czyni człowieka miarą rzeczy, ale samego człowieka nie umie dialektycznie przekształcić; miast ująć podmiot w jego oddziaływaniu wzajemnym z przedmiotem, podnosi go do godności bóstwa. Marksizm natomiast nie głosi relatywiz-

mu – indywidualnego czy gatunkowego – prawdy, ale powiada, że sens różnych prawd ujawnia się tylko w procesie historycznym. Myśl jest składnikiem ruchu historii, a historia – rozwojem form obiektywności.

Wyjaśnienie to bynajmniej jasne nie jest. Jeśli „prawda" dostępna jest tylko z pewnego partykularnego (klasowego) punktu widzenia, jak Lukács twierdzi, to nadal można pytać: czy mimo to jest ona prawdą samą w sobie, to jest czy jest wypowiedzią, która opisuje pewien stan rzeczy takim, jakim on jest bez względu na to, czy jest czy nie jest przedmiotem percepcji? Otóż dla Lukácsa pytanie takie jest, jak się zdaje, wadliwie postawione, zakłada bowiem „kontemplacyjną" i „zreifikowaną" świadomość, która umieszcza się poza przedmiotem. Nie wiadomo, jak przy tym ujęciu można uniknąć konkluzji, że „prawda" nie tylko odsłania się wyłącznie wtedy, gdy zajmuje się pewien punkt widzenia klasowy, ale także, że nic w ogóle nie jest prawdą inaczej, jak w owej klasowej świadomości, identycznej z praktycznym ruchem rewolucyjnym, to znaczy, że nie ma różnicy między uczestnictwem w ruchu rewolucyjnym a posiadaniem prawdy (co znaczy, oczywiście, więcej niż powiedzenie, że uczestnictwo to jest warunkiem posiadania prawdy). Innymi słowy, nie wiadomo, w jaki sposób można uznać przesłanki Lukácsa nie uznając zarazem wniosku, iż prawda jest zrelatywizowana klasowo, że nic nie jest prawdą bez dodatku „dla klasy robotniczej"; to ostatnie mogłoby znaczyć także: „dla ludzkości przyszłej, wyzwolonej z fałszywej świadomości"; nadal jednak pozostalibyśmy przy relatywizmie gatunkowym, gdyż pytanie o „prawdę" w znaczeniu tradycyjnym nadal nie miałoby sensu. Są dobre argumenty na rzecz twierdzenia, że to stanowisko jest zgodne z doktryną wczesnego Marksa. Nie ma jednak dobrych powodów do utrzymywania, iż nie jest ono gatunkowym relatywizmem.

Kiedy Lukács mówi o „jedności podmiotu i przedmiotu" w procesie poznania, o „jedności teorii i praktyki", wypowiada się przeważnie w taki sposób, jak gdyby chodziło mu o wszelkie poznanie i wszelki przedmiot. Wydaje się wszelako, że ma on na myśli przedmiot nauk humanistycznych, to jest człowieka jako istotę społeczną i ludzką historię. Jako uczeń nie tylko Hegla, ale także Diltheya i Windelbanda, chciał on z pewnością ocalić zasadę zasadniczej odrębności wiedzy humanistycznej, „współczynnik humanistyczny" (wyrażenie Znanieckiego) w poznaniu; chciał podkreślić fakt, że w akcie poznawania realności ludzkich podmiot jest obecny inaczej niż w poznaniu przyrodniczym, albowiem sam akt poznawania jest składnikiem poznawanej rzeczywistości i zmienia ją. Podmiot przy tym pozostaje zawsze podmiotem zbiorowym, a ściśle – klasą społeczną. Nieraz jednak, wskutek mglistości i logicznej beztroski, formuły jego sprawiały takie wrażenie, jak gdyby „przedmiotem", który dąży do jedności z „podmiotem", był cały świat wraz z naturą pozaludzką. Chodziło mu jednak raczej o separację natury i człowieka niż o ich „jedność". Traktować świat ludzkich zachowań i procesów dziejowych jako rzeczywistość tak samo „obiektywną", tak samo „daną", jak kamienie i gwiazdy – to poddawać świadomość „reifikacji". Dla świadomości proletariatu nie ma świata społecznego samego w sobie, który należy najpierw poznać na podobieństwo

innych rzeczy, aby następnie stosować do niego techniczne zabiegi, których cel może być tylko irracjonalnie ustanowiony przez imperatywy moralne. Technologiczny stosunek do zjawisk społecznych, w którym zjawiska te występują jako czysty przedmiot inżynierii politycznej, podmiot zaś jako czysta subiektywność inspirowana przez nakazy moralne – oto burżuazyjne złudzenie, którego nie ustrzegł się Engels, kiedy rozciągnął dialektykę na przyrodę i kiedy mówił o prawach społecznych jako zjawiskach równie obiektywnych, co prawa rządzące powstawaniem złóż geologicznych. Z chwilą, gdy proletariat świadomy swego miejsca w procesie produkcji i świadomy swojej roli w dynamicznej „całości" historycznej wkracza na scenę, „prawa historii" identyfikują się z ludzką wolą, konieczność dziejowa i swobodne działanie są tym samym procesem.

Z tej samej racji Lukács nie czyni odróżnienia między „socjologią burżuazyjną" i „socjologię marksistowską", twierdzi bowiem, że socjologia jako taka jest nieuchronnie częścią burżuazyjnej ideologii. Zadaniem socjologii jest bowiem badanie zjawisk społecznych w sposób „obiektywny", to jest tak właśnie, iż występują one jako czysty przedmiot, dostępny badaczowi zgoła niezależnie od jego własnego uczestnictwa w tych zjawiskach. To oddzielenie podmiotu od przedmiotu stanowi rację bytu socjologii, stąd też „socjologia marksistowska" jest dla Lukácsa wewnętrznie sprzecznym pojęciem. Jest to również powód jego krytyki Bucharina z 1925 roku. Bucharin bowiem wraca do mechanistycznego materializmu, który procesy społeczne chce ujmować na wzór naturalnych i widzi w przyrodoznawstwie model wszelkiej wiedzy, miast poddać krytyce samą wiedzę przyrodniczą, która także jest przecież produktem burżuazyjnej świadomości. Porzuca przeto materializm historyczny na rzecz „kontemplacyjnej" epistemologii i szuka w samej technice „obiektywnych" sił rządzących historią – jak gdyby technika była samodzielną siłą sprawczą, nie zaś składnikiem stosunków społecznych.

Krytyka Lukácsa, bezpośrednio godząca w Engelsa, a *implicite* w Lenina, musiała, oczywiście, wywołać oburzenie ortodoksów rosyjskich. Deborin w artykule napiętnował Lukácsa jako idealistę, zarówno w rozumieniu przyrody, jak społeczeństwa. Co do sprzeczności między Marksem i Engelsem, koronnym jego argumentem (jak zresztą we wszystkich na ten temat dyskusjach) była przedmowa do drugiego wydania *Anti-Dühringa* z 1885 roku, gdzie Engels pisał, że Marks czytał i aprobował jego dzieło przed drukiem. Myśl o tożsamości podmiotu i przedmiotu, powiada Deborin, jest najczystszym idealizmem, jak to Lenin udowodnił. Świadomość „odbija" byt, czemu przecząc Lukács powtarza nonsensy Macha. Krytyka Deborina była prymitywna i nieudolna. Lukács zwlekał długo z rekantacją swoich błędów. W artykule *Mein Weg zu Marx* (1933) odżegnał się od swojej krytyki teorii odbicia i dialektyki przyrody, ale tylko w ogólnikowy sposób, nie wchodząc w materię sporu. W następnym roku w artykule pod tytułem *Znaczenie* Materializmu i empiriokrytycyzmu *dla bolszewizacji partii komunistycznych* ogłoszonym w „Pod znamieniem marksizma" dał pokaz generalnej, poniżającej samokrytyki, w której przypisał swoje odchylenie nieprzezwyciężonym wpływom syndykaliz-

mu i idealizmu. Książka, oświadczył, jest idealistyczna, a idealizm jest sprzymierzeńcem faszyzmu oraz jego socjaldemokratycznych pomocników; tym samym błąd jego był nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie niebezpieczny. Szczęściem partia bolszewicka pod wodzą towarzysza Stalina walczy nieugięcie o czystość marksizmu-leninizmu używając dzieła Lenina jako niezawodnej busoli w walce filozoficznej. Przy różnych okazjach powtarzał Lukács podobne rewokacje, zwalając winę za nieszczęsną książkę już to na swoją ówczesną „niecierpliwość rewolucyjną" (chociaż trudno dociec, jaki był związek przyczynowy między niecierpliwością rewolucyjną a negacją dialektyki przyrody), już to na swoją przeszłość Heglowską i syndykalistyczną. W postalinowskiej epoce złagodził znacznie swoją samokrytykę. W przedmowie (1967) do nowego wydania *Geschichte und Klassenbewusstsein* zwraca uwagę na błąd, jakiego się dopuścił, pomijając Marksowskie odróżnienie obiektywizacji i alienacji, a stąd do skrajności doprowadzając swoją teorię identyczności podmiotu i przedmiotu (chodzi o to, jak się należy domyślać, że książka Lukácsa sugeruje, iż w świadomości proletariackiej wszelka „przedmiotowość" zostaje zniesiona, nie tylko przedmiot „wyalienowany"). Skoro jednak sam proces pracy jest nieuchronnie „obiektywizacją", to nie można twierdzić, że wszelka obiektywność ginie w procesie rewolucyjnym i nie można, tym samym, całkowicie odrzucać aktu „odbicia" w procesie poznawczym.

Ostatecznie Lukács nie rozprawił się ze swoją książką w sposób jednoznaczny i wyraźny. Nie porzucił z pewnością swojej teorii „całości" i „mediacji", ani swojej krytyki reifikacji (przy zastrzeżeniu wymienionym). Nie porzucił także przekonania o zasadniczej odrębności wiedzy humanistycznej i przyrodniczej. Nadal, jak się wydaje, uważał za zasługę swego dzieła zwrócenie uwagi na Heglowskie źródła i Heglowskie aspekty dialektyki Marksa. Jego końcowa ocena, jak się wydaje, jest taka: w ruchu rewolucyjnym przedmiot i podmiot zbiegają się, ale nie całkowicie, lecz częściowo. Znaczy to, że prawdą pozostaje, iż proces poznania rzeczywistości społecznej jest sam częścią tej rzeczywistości i że świadomość proletariacka rewolucjonizuje świat w samym akcie rozumienia. Tym samym nadal można podtrzymywać, że marksizm „przezwyciężył" dylematy: wolność-konieczność, fakt-wartość, wola-przewidywanie. Nie można tylko podsuwać sugestii, iżby żadna w ogóle przedmiotowość po tym przezwyciężeniu nie zostawała. Czy oznacza to tylko tyle, że Lukács chciał usunąć możliwą sugestię, iż cała rzeczywistość, łącznie z przyrodą i zobiektywizowanymi materialnymi produktami ludzkiej pracy, została w procesie rewolucyjnym pochłonięta przez świadomą *praxis*, że więc swoją tożsamość podmiotu i przedmiotu chciał zwyczajnie ograniczyć do procesów społecznych (oczywiście, tylko w wyzwolonej świadomości proletariackiej) i nie rozciągać jej na pozaludzki świat? Gdyby tak być miało, wówczas ustępstwo jego z doktryny wyłożonej w książce byłoby dość nikłe, raczej słowne niż rzeczywiste, jako że książka, jak była o tym mowa, może istotnie rodzić wrażenie, jak gdyby Lukács mówił o „przedmiotowości" w ogóle, nie tylko w procesach historycznych, ale sugestia ta wydaje się raczej wynikiem nikłej dyscypliny logicznej autora niż przemyślanej teorii.

5. *Świadomość klasowa i organizacja*

Mogłoby się wydawać że gloryfikacja świadomości klasowej proletariatu jako siły, która nie tylko przeobraża instytucje społeczne, ale także, i w tym samym akcie, rozwiązuje wszystkie problemy filozofii, nauk społecznych i sztuki, ma dla Lukácsa sens odniesiony do rzeczywistego proletariatu, nie zaś do jego „zorganizowanej" postaci, to jest partii, że więc Lukács reprezentuje raczej Luksemburgistyczną niż Leninowską teorię rewolucji. Jednakże lektura wszystkich jego pism, od 1919 roku poczynając, nie pozostawia wątpliwości co do tego, że stał on niezmiennie na stanowisku ściśle Leninowskiego ujęcia partii i że cała jego teoria świadomości klasowej byla dla takiego ujęcia uzasadnieniem.

Chodzi o to, że „świadomość proletariatu" nie jest bynajmniej świadomością robotników, empirycznie istniejącej klasy społecznej. Nie jest także żadną „przeciętną" wydobytą z empirycznej świadomości jednostek ani sumą świadomości indywidualnych. Pomiędzy empirycznym stanem świadomości robotników a „rzeczywistą" świadomością klasową proletariatu *zawsze* musi istnieć dystans, świadomość empiryczna *nigdy* nie dorasta do „prawdziwej", ale motorem historii mimo to jest „prawdziwa" świadomość. Nosicielem tej świadomości jest partia – odrębna forma życia społecznego, niezbędna „mediacja" między żywiołowym ruchem robotników i „całością" historycznego procesu. To, co poszczególni robotnicy, choćby w całości lub w większości, myślą, jest bez najmniejszego znaczenia przy określaniu, czym jest świadomość proletariatu. Ta ostatnia wcielona jest w partii i dzięki partii jedynie żywiołowy ruch, niezdolny o własnych siłach wznieść się do rozumienia całości, odkrywa swój sens. Tylko więc w rewolucyjnej woli partii jedność teorii i praktyki, jedność konieczności i wolności prawdziwie dochodzą do skutku.

W *Geschichte und Klassenbewusstsein*, gdzie ten pogląd jest wyłożony, Lukács wykazał zatem, że Leninowska teoria partii bynajmniej nie zakłada logicznie filozofii Lenina, ale godzi się doskonale z Marksowskim relatywizmem humanistycznym i z teorią *praxis* wszechpochłaniającej, która unieważnia problemy epistemologiczne i metafizyczne. W książce o Leninie i w wielu innych rozprawch te same myśli wykladać miał Lukács wielokrotnie. Partia jest widzialnym wcieleniem świadomości klasowej, jedyną gwarancją slusznej orientacji politycznej proletariatu, jedynym wyrazem jego „prawdziwej" woli. Nie wynika stąd, rzecz jasna, dla Lukácsa (ani dla Lenina), że partia może praktycznie wszystko zrobić bez proletariatu i że poparcie proletariatu nie jest dla niej ważne. Wynika tylko, że to, czym jest „rzeczywisty" interes proletariatu, jego rzeczywista w..a, pragnienia, dążenia, a także jego świadomość teoretyczna, nie zależy w żadnym stopniu od tego, co „empiryczny" proletariat myśli, odczuwa, pragnie i wie.

Widać stąd, dlaczego dla Lukácsa krytyka empiryzmu jest politycznie ważna. Wszakże, jeśli stoimy na gruncie empiryzmu, nie możemy wiedzieć o proletariacie niczego innego niż to, co wyłania się z obserwacji zachowań robotników, nie potrafimy dojść do owego zrozumienia „całości" historycznej,

gdzie każdorazowy stan empirycznej świadomości ludzi może występować tylko jako wskaźnik ich niedojrzałości. Możemy przekonać się, co więcej, że Lukácsowska teoria jedności teorii i praktyki lepiej pasuje logicznie do Leninowskiej idei partii aniżeli filozofia samego Lenina. Z punktu widzenia teorii odbicia trudno bowiem uzasadnić twierdzenie, że partia, która wciela (z założenia słuszną) świadomość proletariatu, ma rację niezależnie od tego, czy i jakie fakty empiryczne przemawiają przeciwko jej doktrynie. Natomiast można to dobrze uzasadnić z punktu widzenia teorii „całości" i jej konsekwencji, jaką jest hasło „tym gorzej dla faktów". „Całość" obejmuje wszakże i sprowadza do „jedności dialektycznej" wolę i wiedzę, konieczność i wolność, fakty i wartości. Proletariat przeto, wcielony w partię, ma rację *teoretyczną* na zasadzie samej swojej pozycji społecznej i swojej misji dziejowej, albo raczej, jego teoretyczna racja jest tym samym, co jego „postępowa" funkcja, żadne inne kryteria nie są potrzebne. Jest to stanowisko bardziej wygodne politycznie aniżeli Leninowskie, gdyż skoro się raz założy, że partia jest posiadaczem teoretyczno-praktycznej „całości", nie trzeba się już troszczyć o inne uzsadnienia. Skoro proletariat jest uprzywilejowany w sensie *poznawczym* dzięki swojej pozycji *społecznej*, skoro więc *geneza* jego świadomości rozstrzyga o tym, iż jest to świadomość *poprawna*, niezmistyfikowana, prawdziwa, to, przy założeniu, iż świadomość proletariacka wciela się w partię, otrzymujemy wniosek, o który właśnie chodzi: że partia ma zawsze rację. Lukács, oczywiście, wniosku takiego nie wypowiada – podobnie jak nie wypowiadał go nigdy w tej formie Lenin ani nawet Stalin – niemniej jest to wniosek, który stanowił podstawę ideologicznego szkolenia komunistów i przyjęty był praktycznie przez wszystkich komunistycznych intelektualistów. Epistemologicznie uprzywilejowana pozycja proletariatu miała być, szczególnie do końca epoki stalinowskiej, tym samym, co twierdzenie, że towarzysz Stalin nigdy się nie myli. Lukács dostarczył teoretycznych uzasadnień dla wiary w nieomylność partii w sposób doskonalszy niż ktokolwiek przed nim, Lenina nie wyłączając. Już w artykule *Taktyka i etyka* zapewniał, że „wielkim czynem rosyjskiego bolszewizmu było, iż świadomość proletariatu i jego światowo-historyczna samowiedza w nim właśnie się wcieliły po raz pierwszy od czasów komuny paryskiej" (l.c. str. 36). W ten sposób okazywało się, że bolszewizm z natury rzeczy jest „prawdą" epoki. Lukács nigdy nie wyrzekł się tego wniosku. Nawet bowiem, jeśli okazywało się *ex post*, że partia lub jej przywódca popełniali omyłki, to zawsze pozostawała w mocy zasada, iż „w sensie dialektycznym" partia ma rację również wtedy, gdy się myli, to znaczy, że jest obowiązkiem zarówno moralnym, jak intelektualnym stać po stronie partii również w jej błędach. Dlatego Lukács, wtedy gdy za nowymi przywódcami partii zauważył „błędy" stalinizmu, nadal obstawał przy tym, że miał rację, gdy uprzednio błędy owe popierał. Było to, w rzeczy samej, typowe, klasyczne rzec można – a przez Lukácsa filozoficznie usprawiedliwione – stanowisko komunistycznych ideologów: partia może się mylić w sensie „formalnym", lecz nie „dialektycznym", sprzeciw wobec polityki i ideologii partii zawsze i niezależnie od warunków jest politycznym błędem, a tym samym jest błędem poznawczym, gdyż w partii wcie-

lona jest ta właśnie świadomość dziejowa, w której ruch historii i świadomość tego ruchu schodzą się w jedność.

Że dyktatura proletariatu realizuje się jako dyktatura partii, Lukács także nie wątpił. Aby nie było w tej sprawie nieporozumień, potępił w książce o Leninie tych „ultralewicowców", którzy uważali (chodziło o tak zwaną opozycję robotniczą w partii bolszewickiej) rady robotnicze za stałe formy organizacji klasowej i chcieli postawić je na miejsce partii i związków zawodowych. Otóż rady z natury rzeczy są powołane do tego, by tworzyć przeciwwagę dla rządu burżuazyjnego w okresie rewolucji; ci, którzy chcieliby oddać radom władzę państwową po rewolucji, po prostu nie rozumieją różnicy między rewolucyjną i nierewolucyjną sytuacją, a więc myślą „niedialektycznie". Rola partii po rewolucji rośnie, nie zaś maleje, między innymi, choć nie tylko, z tej racji, że po wzięciu władzy walka klasowa nie tylko nie słabnie, lecz nieuchronnie się zaostrza. Do pewnego stopnia to ujęcie roli rad zmienia pogląd wypowiedziany w głównym dziele: tam bowiem Lukács pisał, że rady są powołane do tego, by zlikwidować burżuazyjne rozróżnienie władzy prawodawczej od wykonawczej i sądowniczej oraz by stanowić narzędzie „mediacji" między bezpośrednimi a ostatecznymi interesami proletariatu. Wydawać się mogło na tej podstawie, że Lukács przypisywał radom te funkcje, które, jak z Leninowskiej doktryny wynikało, należą się wyłącznie partii (chociaż skądinąd refleksje na temat partii w tymże dziele nie dopuszczają do takich wniosków). Uwagi o radach w książce o Leninie korygują ów „ultralewicowy" błąd i wykazują zbędność rad po zwycięskiej rewolucji. Od tej chwili, jak należy się domyślać, przezwyciężenie burżuazyjnego podziału władz ma być dziełem partii, czyli praktycznie partia ma ustanawiać prawa, rządzić i sądzić bez żadnych innych organów kontroli. W ten sposób, w 1924 roku Lukács przezwyciężył ostatecznie relikty syndykalizmu w swoim światopoglądzie.

6. *Krytyka irracjonalizmu*

W głównym swoim dziele Lukács zamierzał niejako zaopatrzyć leninizm w lepsze podstawy filozoficzne, aniżeli Lenin sam potrafił to uczynić. W tym sensie był istotnie leninowcem niekonsekwentnym, obciążonym nadal wadami intelektualisty: akceptując bez zastrzeżeń politykę bolszewizmu, wyobrażał sobie zarazem, że może być, jako filozof, lepszym bolszewikiem aniżeli przywódcy partyjni i wyłożyć podstawy teoretyczne partii w sposób bardziej spójny i przekonujący.

Jednakże późniejsze jego dzieła filozoficzne ukazują, iż pojął on, na czym polega właściwa wierność leninizmowi-stalinizmowi: nie na tym, aby starać się na własną rękę szukać uzasadnień dla postanowień i każdorazowych opinii partii, ale na tym, by te postanowienia i opinie głosić i wcielać w życie. Jego – nieliczne zresztą – publikacje ściśle filozoficzne z lat 30-tych i 40-tych świadczą o niemal doskonałej asymilacji stalinizmu. Jest prawdą, że Lukács zawsze różnił się od typowych ideologów stalinizmu swoim wykształceniem: wiadomo

było, że o czymkolwiek pisał – o Goethem, o Diltheyu czy o Heglu – wiedział o czym pisze i znał wybornie przedmiot; typowi ideologowie stalinizmu byli po prostu nieukami i to głównie, bardziej niż treść pism Lukácsa, było powodem niesłychanej irytacji, z jaką nowe dzieła jego były na ogół witane wśród wiernych ortodoksów. Lukács przechował także, do pewnego stopnia przynajmniej, indywidualny styl pisarski, a i to było w epoce stalinizmu podejrzane: wtedy wszakże wszyscy pisali jednym stylem i niepodobna było odróżnić jednego filozofa od drugiego na podstawie tekstów; te same, sztampowe i monotonne formuły, zdumiewające ubóstwem słów i wyrażeń, powtarzały się niezmiennie we wszystkich pismach. Indywidualność stylu była sama prawie odchyleniem ideologicznym. Pod tym względem Lukács nie osiągnął więc doskonałości jako stalinowiec, osiągnął ją jednak pod wieloma innymi względami.

Ważnym dokumentem z tego okresu jest *Destrukcja rozumu*, dzieło, które Adorno nazwał „destrukcją rozumu Lukácsa". Opowiada ono dzieje filozofii irracjonalistycznej, głównie w Niemczech, poczynając od Schellinga i romantyków, kończąc na Heideggerze („środa popielcowa pasożytniczego subiektywizmu") i myśli egzystencjalnej. Cała ta historia potraktowana jest przy tym – i to jest główny zamysł książki – z punktu widzenia ideowych źródeł hitleryzmu. Schelling, który racjonalną dialektykę zastępuje niekomunikatywną intuicją; Schopenhauer, który chce odsłonić nieuleczalną absurdalność człowieka i ludzkiej historii i poddaje świat władzy bezrozumnej woli; Kierkegaard, który gloryfikuje wiarę z założenia irracjonalną i stawia ją ponad rozumem – oto główni wieszcze pierwszego okresu, sprzed 1848 roku. Okres następny, w którym walka klasowa proletariatu staje się dominującym wyznacznikiem życia społecznego, ma za swego herolda Nietzschego: jego negacja historii, pogarda dla ludu i bezwstydny pragmatyzm są na służbie burżuazji, sławionej w dziełach tego filozofa jako rasa panów. W okresie imperialistycznym, od ostatniego dziesięciolecia XIX wieku poczynając, irracjonalistyczne tendencje w filozofii osiągają apogeum. Formalizm i agnostycyzm neokantowskiej proweniencji ustępują miejsca próbom budowania nowego światopoglądu, który chce objąć całość świata, lecz całość intuicyjnie tylko uchwytną i nie poddającą się racjonalnej analizie. Nauka sama zostaje zakwestionowana w swej obiektywnej ważności, uznana za dzieło irracjonalnych sił historycznych lub popędowych. Dilthey jako twórca *Lebensphilosophie* inicjuje ten nowy okres, wprost już przygotowujący ideologię nazizmu. *Lebensphilosophie* atakuje pozytywizm, ale atakuje go ze stanowiska irracjonalności historii i subiektywności kultury. Filozofia ta krytykuje także kapitalizm, ale jest to sposób krytyki wracający do źródeł reakcyjnego romantyzmu: przedmiotem ataków jest demokracja, a przedmiotem poszukiwań nowa organiczna jedność, która swój kształt właściwy osiąga w państwie faszystowskim.

Jeśli *Destrukcja rozumu* jest dziełem w treści i w zamyśle nienagannie stalinowskim, to nie z tej racji, oczywiście, iż Lukács poszukuje w niemieckiej filozofii źródeł, z których miała wyrosnąć ideologia nazizmu; w samym tym zainteresowaniu nie ma nic specyficznie marksistowskiego ani tym bardziej stalinowskiego; zajmowali się tym tematem liczni historycy i pisarze, między

innymi Tomasz Mann. Typowo stalinowskie jest założenie dzieła, wedle którego od chwili pojawienia się marksizmu wszystko, co w filozofii poza marksizmem powstało, jest reakcyjne i irracjonalne.

Cała kultura filozoficzna niemiecka, poza marksizmem, objęta zostaje ryczałtowym wyrokiem potępienia jako zbiór narzędzi, które przygotowywały objęcie władzy przez Hitlera w 1933 roku. Wszyscy, tak czy owak, budowali mosty nazistom. Stąd też pojęcie irracjonalizmu, jakim Lukács operuje, jest nie tylko niezmiernie mgliste, nieokreślone i fantastycznie szerokie, ale w wielu punktach jest niemal dokładnym przeciwieństwem tego, co się za irracjonalizm normalnie zwykło uważać. Irracjonalistycznymi (w znaczeniu epistemologicznym) nazywamy zwykle doktryny, które głoszą, że najdoskonalsze sposoby poznania są takie, iż treść ich zasadniczo nie daje się przekazać w języku, a udostępnia się tylko w szczególnych, niekomunikowalnych aktach. Niektórzy z galerii przez Lukácsa prezentowanej podpadają istotnie pod miano irracjonalistów, z czego bynajmniej nie wynika, by „torowali drogę" hitleryzmowi. Lecz dla Lukácsa wszyscy, którzy nie są ortodoksalnymi marksistami, są irracjonalistami. Jeśli Max Weber zajmował się jako socjolog analizą charyzmatycznego przywódcy, to najlepszy dowód, iż tego właśnie żądała odeń epoka, która wydała charyzmatycznego *Führera*. Jeśli filozofia analityczna zasadniczo przeczy temu, by można było uchwycić sens „całości" świata i poprzestaje na badaniu izolowanych fragmentów, to jasne jest, że stacza się do irracjonalizmu. Jeśli Mannheim podkreśla rolę pozapoznawczych czynników w tworzeniu teorii społecznych, to jest tym samym irracjonalistą. Irracjonalistami są wszyscy, którzy uważają, że jakieś składniki czy strony bytu nie są dostępne poznaniu dyskursywnemu; irracjonalistami są wszyscy, którzy śledzą irracjonalne okoliczności w ludzkim zachowaniu, i ci, którzy nie wierzą w prawa historyczne, i ci, którzy wyznają idealizm subiektywny, i ci, którzy sądzą, że nie można środkami naukowymi wyznaczyć sensu historycznej *Totalität*. Krótko mówiąc, irracjonalistami (a więc, jak należy wnosić, sprzymierzeńcami Hitlera) są wszyscy, którzy nie wierzą w „dialektyczny rozum" przez Lukácsa od Hegla przejęty, mianowicie rozum, który zdolny jest uchwycić całość historii i świata ludzkiego, łącznie z jego przyszłością komunistyczną, nadającą sens teraźniejszości. Inaczej jeszcze: irracjonalistami, a więc nazistami „obiektywnymi" (jeśli nie subiektywnymi) są wszyscy filozofowie, którzy nie wyznają komunizmu w ówczesnej, to jest stalinowskiej wersji. Cała historia kultury niemieckiej, a właściwie europejskiej, łącznie z Crocem, Windelbandem, Bergsonem i filozofią analityczną, wydaje się kierowana osobliwą celowością immanentną i zmierza ku tryumfowi Hitlera. „Rozum" zaś Lukácsa, którego destrukcją zajmowali się wszyscy filozofowie XIX i XX wieku (prócz marksistów, rzecz jasna), jest tym samym, co niezachwiane przekonanie, że istnieje historyczna *Totalität*, obejmująca przyszłość i że marksizm daje dostęp do owej *Totalität*, mianowicie przepowiadając wywłaszczenie burżuazji i dyktaturę komunistyczną na całym świecie. Trudno zaiste znaleźć bardziej dobitny przykład antyracjonalizmu aniżeli ten właśnie, który filozofia Lukácsa reprezentuje; jest to, w rzeczy samej, filozofia ślepej wiary, w której niczego się

nie uzasadnia, lecz wszystko autorytatywnie stwierdza i odrzuca się jako reakcyjne śmiecie wszystko, co nie pasuje do raz przyjętych schematów Marksa.

Również rozprawa Lukácsa z egzystencjalizmem jest doskonałą próbką stalinowskiej filozofii. Powtórzone są w niej wszystkie punkty katechizmu Lenina, Stalina i Żdanowa: w filozofii jest tylko materializm i idealizm, nie ma „trzeciej drogi" pomiędzy nimi; idealizm bywa subiektywny i wtedy prowadzi do solipsyzmu, ten zaś jest filozofią wariatów; obiektywny idealizm z kolei wymyśla sobie nie istniejące duchy czy idee rządzące światem. Albo-albo: albo duch jest pierwotny, albo materia jest pierwotna; ci, którzy twierdzą, że wznieśli się ponad przeciwieństwo materializmu i idealizmu, są oszustami albo w najlepszym razie oszukują samych siebie. Niezrównane dzieło Lenina *Materializm i empiriokrytycyzm* podaje wszystkie argumenty przeciwko idealistom, zarówno tym, z którymi bezpośrednio walczył, jak i tym, którzy mieli się później pojawić, jak w szczególności egzystencjaliści. Ci bowiem także umieszczają na początku czystą świadomość i z niej usiłują zrekonstruować byt. Nauka wszelako dawno rozprawiła się z tymi nonsensami, jeśli nawet uczeni-przyrodnicy nie zdołali sobie jeszcze uświadomić – wskutek braku marksistowskiej edukacji – że wszystkie wyniki naukowe zmierzają do tryumfu materializmu dialektycznego.

Książka o egzystencjalizmie jest, być może, najjaskrawszym objawem intelektualnej degradacji Lukácsa; nie różni się ona niczym, ani w treści, ani w stylu, od standardowych produktów sowieckiej filozofii tych czasów – łącznie z typowymi dla tej filozofii radami pod adresem fizyki, o której Lukács nie miał pojęcia.

Nie ma powodu sądzić zresztą, by Lukács kiedykolwiek później zrezygnował z tych swoich książek. Wznowił *Destrukcję rozumu* bez zmian w epoce postalinowskiej.

7. *Całość, mediacja i mimesis jako kategorie estetyczne*

Najważniejszą ambicją Lukácsa było stworzenie podstaw estetyki marksistowskiej. Jego liczne dzieła z tego zakresu częściowo dają się zaliczyć do teorii literatury, częściowo do krytyki literackiej, częściowo do estetyki ogólnej. Widoczne jest jednak, że również wtedy, gdy Lukács usiłuje skonstruować kategorie generalne, stosowalne do wszystkich dziedzin sztuki, wiedzę swoją czerpie nade wszystko z historii literatury, zwłaszcza powieści i dramatu i nieraz nie jest jasne, w jaki sposób jego ogólnoestetyczna doktryna mogłaby mieć zastosowanie poza tą dziedziną. Twórczość Lukácsa w zakresie estetyki wolno traktować jako jedną całość (pomijając, oczywiście, przedmarksistowskie dzieła), nie wydaje się bowiem, by zmieniał on jej założenia, a nawet poszczególne oceny pisarzy lub kierunków artystycznych poczynając od lat 20-tych aż do ostatnich pism.

Pewne ogólne uwagi Lukácsa na temat „natury" sztuki nie mają właściwie specyficznie marksistowskiej treści. Twierdzi on, że sztuka ma zawsze, w od-

różnieniu od wiedzy naukowej, charakter antropomorficzny, skierowana jest ku stosunkom społecznym; dlatego między innymi sztuka z natury rzeczy jest wroga religii, nawet jeśli bezpośrednio służy celom kultu religijnego lub wiary: zawsze bowiem, niezależnie od intencji twórcy, obraca się w „tym świecie". Historycznie, źródłem sztuki są zabiegi magiczne, jednakże sztuka, w odróżnieniu od magii, ma na celu wywoływanie pewnych uczuć i postaw, co w magii jest tylko podrzędnym albo ubocznym celem. Sztuka dostarcza odbiorcy obrazów rzeczywistości, ale obrazy te wyposażone są od razu w pewien ładunek emocjonalny, zawierają czynną postawę w stosunku do świata, o którym mówią. Sztuka zawsze przenosi wartości poznawcze, przekazuje człowiekowi wiedzę o nim samym, rozszerza jego samowiedzę, a tym samym – jego wiedzę o świecie. Dzięki sztuce ludzie wykraczają poza horyzont bezpośredniej praktyki i wznoszą się ku rozumieniu sensu świata; tym samym, sztuka nie może być traktowana jako zabawa czy dystrakcja; gra ona wybitną rolę w procesie duchowej ewolucji człowieka, uświadamia mu jego gatunkową naturę, jest częścią jego samotworzenia.

Jakkolwiek więc sztuka nie może być zredukowana do swoich czysto poznawczych funkcji, gdyż, w odróżnieniu od czynności naukowej, ukazuje świat w formie obrazów i to tak, że sposób przekazania włącza nieuchronnie akt wartościowania, sztuka jest „odbiciem" rzeczywistości, tworzenie artystyczne polega na szczególnej formie naśladownictwa albo *mimesis*.

Naśladownictwo artystyczne nie oznacza jednak, że to, co zasługuje na miano sztuki w sensie właściwym, jest biernym kopiowaniem świata. Naśladownictwo artystyczne zakłada selekcję i pewien stopień uniwersalizacji. Poprzez obrazy indywidualne sztuka stara się przekazać widok świata pretendujący do uniwersalności; w tym sensie „to, co jednostkowe" i „to, co uniwersalne" występują jako „jedność" w dziele artystycznym.

Wielokrotnie zarzucano Lukácsowi – jak zresztą wszystkim, którzy posługują się pojęciem „odbicia" czy *mimesis* w odniesieniu do sztuki – że, jeśli nawet z grubsza wiadomo, co pojęcia te miałyby oznaczać w przypadku powieści, dramatu i malarstwa figuratywnego, to jest całkiem niejasne, w jaki sposób dzieła muzyki, architektury lub ornamenty miałyby „odbijać" rzeczywistość. Lukács jednak wierzy, że *mimesis* jest kategorią wszechobejmującą w badaniu zjawisk artystycznych. Muzyka, na przykład, przekazuje emocje ludzkie, które powstają w stosunkach społecznych i w ten sposób, pośredni, także „odbija" historyczne związki między ludźmi. Architektura wyraża także postawy i potrzeby ludzkie w swoistej organizacji przestrzeni. Ornamentyka naśladuje pewne figury spotykane w przyrodzie i przekazuje je w postaci, która zawiera ludzką względem nich postawę. Wyjaśnienia te często nie tylko uderzały krytyków Lukácsa swoją sztucznością, ale stawiały pod znakiem zapytania sam sens pojęcia odbicia czy *mimesis*. Jeśli bowiem dzieła muzyczne „odbijają" świat w ten sposób, że „wyrażają" emocje, a emocje te z kolei muszą mieć jakiś związek z życiem społecznym, to nasuwa się podejrzenie, że sztuka „odbija" rzeczywistość w tym znaczeniu, iż po prostu powstaje pod wpływem rozmaitych związków i zjawisk życia społecznego; jest to wszakże formuła tak

ogólnikowa, że pozbawiona treści i praktycznie przez nikogo nie kwestionowana. Tymczasem jest jasne, że gdy Lukács rozważa dzieła literackie, chodzi mu o „odbicie" w sensie znacznie silniejszym: nie o trywialne stwierdzenie, że sytuacje społeczne w ogóle wywierają jakiś wpływ na twórczość artystyczną, ale o to, że dzieła sztuki przekazują pewien obraz rzeczywistości, dzięki któremu odbiorca efektywnie dowiaduje się czegoś o rzeczywistości przedstawionej, że rozpoznaje jej „struktury" czy też jej konflikty w obrazie artystycznym. Lukácsowi, w rzeczy samej, chodzi o zaprojektowanie takiej definicji sztuki, aby okazać się miało następnie, że tylko twórczość „realistyczna" zasługuje na nazwę sztuki: istotnie, jego krytyka sztuki „dekadenckiej" na takiej właśnie definicji się opiera. Jednakże pozostaje zupełnie niejasne, w jaki sposób dzieła muzyki, architektury (a nawet poezji lirycznej) mogą być oceniane z punktu widzenia „realizmu"; jeśli *mimesis* oznacza wszelką formę zależności dzieł sztuki od zjawisk społecznych, wtedy istotnie każde dzieło sztuki jest naśladownicwem i każde jest „realistyczne", przez co zarówno pojęcie *mimesis*, jak pojęcie realizmu tracą sens.

Jednakże właściwym przedmiotem rozważań Lukácsa były powieść i dramat, a więc gatunki, w których pojęcia te są stosowane w bardziej określonym znaczeniu. W literaturze termin *mimesis* ma jednakże u Lukácsa, jak się wydaje, dwa znaczenia: opisowe i normatywne. W opisowym znaczeniu każda powieść lub dramat w jakiś sposób odzwierciedla świat, stosunki i walki społeczne; każde dzieło jest także zaangażowane społecznie, stoi po jednej lub drugiej stronie w podstawowych konfliktach epoki – i to niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu autor jest świadom swojego uczestnictwa w tych walkach i czy sam potrafi zrozumieć sens własnej twórczości (często nie potrafi). W normatywnym zaś sensie *mimesis* jest cechą dzieł, które „poprawnie" rzeczywistość naśladują, które więc potrafią przedstawić problemy swoich czasów tak, jak one naprawdę wyglądają, w których ponadto pisarz stoi po właściwej, to jest postępowej stronie w konflikcie. Normatywne pojęcie *mimesis* występuje bodaj najczęściej w pisarstwie Lukácsa.

To samo odnosi się do pojęcia *Totalität* w swoistym zastosowaniu do literatury. Każde dzieło literackie w pewien sposób odzwierciedla „całość" życia społecznego, bo gdy zajmujemy jakieś stanowisko względem świata, nawet takie, które trzeba ocenić jako reakcyjne, odnosimy się nieuchronnie do całości; nie zależy to od naszej woli, ale od faktu, że w rzeczy samej wszystkie sprawy ludzkie są powiązane i że uczestnicząc w konflikcie cząstkowym, uczestniczymy, chcemy czy nie chcemy, w konflikcie globalnym. Ale również pojęcie *Totalität* występuje – i to najczęściej – w wersji normatywnej. Autentyczne dzieła sztuki pisarskiej dążą do uchwycenia całości i jest zadaniem krytyka lub ideologa starać się o to, aby całość występowała w sztuce jako rzeczywisty układ odniesienia, który nadaje sens wszystkim składnikom dzieła i poddaje je jednolitemu zamysłowi artystycznemu. W tym sensie pojęcie „całości" występuje jako hasło programowe dla sztuki socjalistycznej, nie zaś jako neutralna kategoria, powszechnie do literatury stosowalna. Ale odróżnienie to nie jest u Lukácsa samego przejrzyście przedstawione.

Powiedzenie, że sztuka powinna odzwierciedlać „całość" zwrócone jest nade wszystko przeciwko programom naturalistycznym: nie wystarcza opisywać rzeczywistość tak, jak się ona bezpośrednio narzuca naszej obserwacji i rejestrować po prostu to, co się widzi lub to, co się faktycznie dzieje. Literatura, która na takim zapisie poprzestaje, nie może uchwycić sensu opisywanych zdarzeń, bo właśnie sens odsłania się tylko przez odniesienie do całości, ta zaś nie jest uchwytna przez zwykłą obserwację, ale wymaga pojęciowego rozumienia. Otóż – i to jest punkt węzłowy argumentacji (jaki Lukács wyłożył jeszcze w polemice z Blochem na temat ekspresjonizmu i realizmu) – całość społeczna, czyli kapitalizm jako zwarty system jest *naprawdę* rzeczywistością; ona właśnie, choć jej nie możemy gołym okiem zobaczyć, określa wszystkie zjawiska poszczególne. Tym samym tylko ten, kto potrafi sprawy poszczególne, drobne wydarzenia, wypadki indywidualnego życia odnieść do całości i nadać im sens przez związek z całością – tylko ten odtwarza rzeczywistość społeczną, jaką ona prawdziwie jest, a więc uprawia *mimesis* we właściwym (normatywnym) słowa znaczeniu. Ponieważ jednak ów wymóg wszechstronności, owo chwytanie „całości" możliwe jest tylko dzięki uprzedniemu rozumieniu świata społecznego, a rozumienie to daje jedynie marksizm, wynika z programu Lukácsa, że w naszej epoce tylko marksista może wznieść się w literaturze do należytego poziomu uniwersalizacji, albo że tylko marksista (w Lukácsowskim sensie) może być dobrym pisarzem.

Nie wynika natomiast, rzecz jasna, że *wystarczy* opanować pojęciowo kategorię całości, aby uprawiać dobrą literaturę. Cechą sztuki bowiem jest nie tylko odnoszenie wszystkiego do całości, ale umiejętność przedstawiania owej całości w zindywidualizowanych obrazach. Innymi słowy, jak to Lukács wyraża, sztuka rządzona jest nie tylko przez kategorię całości, ale także przez kategorię „tego, co szczególne", *Besonderheit*. Pojęcie to jest uszczegółowieniem, w odniesieniu do sztuki, kategorii „mediacji" i jest nawet, zdaniem Lukácsa, ośrodkową kategorią analizy estetycznej. Sztuka bierze za punkt wyjścia doświadczenie i usiłuje w tym, co jednostkowe znaleźć to, co typowe, zuniwersalizować indywidualne zjawiska. Łączy zatem w sobie jednostkowość i uniwersalność i w tym sensie podpada pod pojęcie *Besonderheit*. Najtrafniej można chyba powiedzieć, że dla Lukácsa *Besonderheit* jest to proces, w toku którego pisarz przetwarza indywidualne doświadczenia w obrazy mające sens uniwersalny, typizuje je czy też podnosi do rangi medium, poprzez które całość społeczna ukazuje się czytelnikowi. Powiedzenie, że sztuka rządzona jest przez kategorię *Besonderheit*, nie oznacza więc, że znajduje się ona „pośrodku" między uniwersalnością nauki a bezpośredniością codziennego doświadczenia, ale że właśnie przekazuje uniwersalność w obrazach jednostkowych. Ponieważ jednak w obrazach tych to, co uniwersalne i to, co jednostkowe nie występują jako oddzielne składniki, ale w „jedności", przeto można powiedzieć, że sztuka „znosi" (w heglowskim sensie *aufheben*) zarówno indywidualność, jak uniwersalność, czyli syntetyzuje je tak, iż są one stronami jednego zjawiska.

W rzeczywistości proporcje indywidualności i uniwersalności są różne w różnych gatunkach literackich i w różnych szkołach artystycznych. Dramat

jest z natury bardziej uniwersalny niż powieść. Naturalizm ciąży ku jednostkowości, a sztuka operująca alegorią ku uniwersalności.

Jak niejednokrotnie zauważono, samo spostrzeżenie, iż w sztuce, lub przynajmniej w jej niektórych formach, artysta przekazuje w obrazach pewne zjawiska „typowe" (co nie znaczy: przeciętne, często się zdarzające, lecz charakterystycznie ukazujące cechy swojej epoki czy jakichś środowisk społecznych), nie jest specyficznie marksistowskie i wielokrotnie było czynione wcześniej lub całkiem niezależnie od marksizmu. Wydaje się nawet, że jest to spostrzeżenie zdroworozsądkowe pod warunkiem, że jego ważności nie rozciąga się na wszystkie rodzaje sztuki i pod warunkiem, że nie czyni się zeń normatywnej reguły, to jest arbitralnego wyroku, że sztuka (lub literatura), która owej dążności do „typizacji" nie ukazuje, nie jest sztuką w „dobrym" sensie słowa. Jednak teoria Lukácsa zawiera oba te dodatki. Ponadto, to, co w niej specyficznie marksistowskie, to program odnoszenia wszystkiego do „całości" pojętej jako system społeczny charakteryzowany za pomocą marksistowskich kategorii, to jest kapitalizm lub socjalizm.

Jednak kategoria „całości" występuje w estetyce Lukácsa jeszcze w innych kontekstach. Chodzi nie tylko o to, że poprzez sztukę całość społeczna ma przeświecać, ale i o to, że dzięki sztuce człowiek sam dąży do zdobycia „całości" jako swego modusu bycia, że pragnie stać się całością, to znaczy człowiekiem pełnym, nie okaleczonym przez żadne jednostronne zajęcia, osobowością całkowitą i harmonijną. Sztuka, która sprzyja rozwinięciu się w ludziach tego pragnienia lub uświadomieniu go, jest sztuką prawdziwie humanistyczną, ale może nią być tylko wtedy, gdy stara się wybiegać naprzód poza swój czas. Innymi słowy: jest zadaniem sztuki nie tylko opisywać rzeczywistość, ale także *przewidywać* ją. W artykule *Es geht um Realismus* powiada Lukács, że zdaniem Marksa Balzac miał zdolności prorocze, albowiem tworzył postacie, które za jego czasów znajdowały się dopiero w stanie embrionalnym, a miały rozwinąć się dopiero później, za drugiego cesarstwa. Podobnie, twierdzi Lukács, Gorki pracował proroczo i antycypował typy ludzkie, których jeszcze nie było, gdy pisał swoje wczesne powieści. Pisarze zdolni są do takich wyczynów dzięki temu, że poprawnie dostrzegają tendencje rozwojowe rzeczywistości i umieją antycypować ich wyniki. Nie jest tylko jasne, na podstawie tego wywodu, czym mianowicie – jak się miało później okazać – grzeszyła literatura socrealistyczna czasów stalinowskich, gdy opisywała nie to, co było, lecz to, co być powinno i to, co „nauka marksizmu-leninizmu" trafnie antycypowała; wydawać się może, że literatura ta wcielała właśnie żądanie Lukácsa: przewidywała przyszłość na podstawie naukowej analizy.

8. *Realizm, socrealizm, awangarda*

Na podstawie różnych wywodów Lukácsa można by sądzić, że tylko literatura odnosząca życie ludzkie do „całości" po marksistowsku pojętej zasługuje na miano realistycznej. W rzeczywistości Lukács odróżnia dwie formy realizmu:

krytyczny i socjalistyczny. Realistami są dla niego praktycznie wszyscy wielcy pisarze przeszłości. Nie jest przy tym istotny – przynajmniej w odniesieniu do twórców XIX wieku – światopogląd, który pisarz świadomie wyznaje. Balzac, Walter Scott, Tołstoj, byli reakcjonistami w swoich postawach politycznych. Niemniej dzięki umiejętności, z jaką przekazywali realistycznie obraz swojego świata, stworzyli dzieła wielkie. Zdaniem Lukácsa u pisarzy tych zachodzi „sprzeczność" między ich stanowiskiem politycznym a dziełem pisarskim. Nie jest zresztą jasne, na czym „sprzeczność" miałaby w tym przypadku polegać; wydaje się, przeciwnie, że legitymistyczny i arystokratyczny punkt widzenia Balzaca harmonizuje doskonale z jego krytyką porewolucyjnego społeczeństwa, podobnie jak religijne i agrarystyczne wątki u Tołstoja pozostają w zupełnej zgodzie z jego atakami na Kościół i klasy uprzywilejowane. Wydaje się, że „sprzeczność" zachodzi tylko między światopoglądem tych pisarzy a doktryną marksistowską.

Realizm krytyczny reprezentują u Lukácsa ci pisarze, którzy nie potrafili wprawdzie wznieść się do światopoglądu komunistycznego, lecz mimo to starają się odzwierciedlać konflikty epoki w sposób wierny, nie poprzestając na bezpośrednim opisie pojedynczych zdarzeń; w ich pisarstwie poprzez indywidualne losy ludzkie przemawia zawsze wielka historia. Nie są więc naturalistami. Ale nie są także alegorystami czy metafizykami: nie uciekają od świata w izolowaną *psyche* jednostkową i nie podnoszą jednostkowych wydarzeń psychicznych do rangi pozaczasowej, wiecznej i nieprzezwyciężalnej kondycji ludzkiej. Realistami są Balzac, Tołstoj i inni wielcy Rosjanie XIX stulecia, w nowszych czasach Anatol France, Romain Rolland, G.B. Shaw, Feuchtwanger, a nade wszystko Tomasz Mann.

Realistyczna sztuka z reguły, jak Lukács nieraz zauważa, dochodzi do glosu w krajach najwyżej rozwiniętych lub znajdujących się w okresie wzrostu społecznego i ekonomicznego; jeśli ten schemat nie daje się zastosować, wówczas Lukács stwierdza, że przeciwnie, kraje zacofane nieraz rodzą przodującą literaturę w wyniku swego zacofania, które usiłują jak gdyby środkami artystycznymi przezwyciężyć. Oba warianty nie są zresztą własnością Lukácsa, lecz spotykają się często w marksistowskiej literaturze: jeśli „przodujące" kraje (np. Francja XVIII wieku) produkują „przodującą" literaturę, fakt ten potwierdza wybornie materializm historyczny; jeśli kraje zacofane (np. Rosja w XIX wieku) produkują literaturę „przodującą", to i to potwierdza materializm historyczny, gdyż w takich wypadkach ideologia nadrabia niedostatki „bazy".

Przeciwieństwem realizmu jest cała sztuka modernistyczna i awangardowa: naturalizm, ekspresjonizm, surrealizm etc. Jest to sztuka dekadencka, której przykładami mogą być dzieła Kafki, Joyce'a, Musila, Montherlanta, później Becketta itd. Podstawową wadą, która skazuje całą literaturę modernistyczną na porażkę, jest niezdolność do uchwycenia *Totalität* i do aktu mediacji. Nie można, na przykład, zasadniczo mieć za złe pisarzowi, że opisuje coś takiego, jak samotność, chodzi jednak o to, aby umiał ukazać samotność jako fatalny skutek kapitalizmu; tymczasem u Kafki mamy „samotność ontologiczną", sytuację samotności podniesioną do godności uniwersalnej, przedstawioną ja-

ko trwała sytuacja człowieka. W tym sensie Kafka poprzestaje na opisie zjawiska, jak ono się bezpośrednio jawi i niezdolny jest wykroczyć poza nie ku całości, w której dopiero objawia się jego sens. Pod tym względem postępuje więc, jak naturaliści. Podobnie, można opisywać realistycznie świat w chaosie i lęku, ale opis ten będzie realistyczny tylko wtedy, gdy dzieło pokaże, iż chaos i lęk powstają z nieszczęść, które ludzkości przynosi kapitalizm; jeśli zaś, jak u Joyce'a, świat duchowy człowieka i jego poczucie czasu ulegają zupełnemu rozkładowi, bez przyczyny i bez perspektywy wyjścia, wówczas świat tak przedstawiony musi być fałszywy, a dzieło – chybione.

I tak, sztuka awangardowa pozbawiona jest perspektywy historycznej i więzi człowieka w sposób trwały w sytuacjach, które naprawdę są historyczne i społecznie wyznaczone; czyni z tych sytuacji jakości transcendentalne (należy zauważyć, że Lukács używa wyrażeń takich, jak „transcendentalny" lub „mistyczny" w sposób całkiem dowolny jako nieokreślonych pejoratywnych przymiotników, bez związku z sensem jaki te słowa mają w filozoficznej tradycji; wiemy o nich tyle tylko, że to coś niedobrego). Wielkie postacie wielkiej literatury – Achilles i Werther, Edyp i Anna Karenina – są wszystkie istotami społecznymi (bo też człowiek jest istotą społeczną, jak już Arystoteles zauważył, podkreśla Lukács). Tymczasem bohaterowie modernistycznej literatury są wyrwani ze związków ze społeczeństwem i historią. Narracja powieści staje się czysto „subiektywna" albo też – jak w przypadku Becketta i Montherlanta – człowiek animalny przeciwstawia się człowiekowi społecznemu, co odpowiada w filozofii Heideggerowskiemu potępieniu społeczeństwa (*das Man*) i prowadzi do nazistowskiego rasizmu, jak go Rosenberg wyłożył (wszystko to są wywody zawarte w Lukácsa dziele *Wider den missverstandenen Realismus*, wydanym w 1958). Modernistyczna literatura, słowem, nie jest wzbogaceniem sztuki, ale jej negacją.

Ale wyższym stopniem rozwoju literatury jest realizm socjalistyczny. „Perspektywą realizmu socjalistycznego jest, oczywiście, walka o socjalizm... Socjalistyczny realizm różni się od realizmu krytycznego nie tylko tym, że opiera się na konkretnej socjalistycznej perspektywie, ale i tym, że używa tej perspektywy dla opisu *od wewnątrz* sił, które na rzecz socjalizmu pracują" (*The Meaning of Contemporary Realism*, str. 93). Krytyczni realiści nieraz opisywali walki polityczne współczesności i nieraz prezentowali bohaterów-socjalistów. Lecz socrealiści opisują te zjawiska od wewnątrz, utożsamiając się z siłami postępu. Wielkość socrealizmu polega na tym, że całość historyczna, zmierzająca ku socjalizmowi, jest tam widoczna w każdym fragmencie dzieła. Do dzieł socrealizmu należą powieści (niektóre przynajmniej) Gorkiego, *Cichy Don* Szołochowa, dzieła Aleksego Tołstoja, Makarenki, Arnolda Zweiga.

Należy w tym miejscu poczynić zastrzeżenie następujące. Lukács był doskonałym znawcą wielkiej literatury europejskiej i wiedział, co jest dziełem sztuki, a co miernotą. Jego awersja do literatury modernistycznej, do Prousta, Kafki, czy Musila – niemal do wszystkiego, co przyszło po Tomaszu Mannie – może być wytłumaczalna bez ideologicznej podbudowy: większość ludzi z trudem przyswaja sobie literaturę istotnie odmienną od tej, na jakiej się wychowali w

młodości. Niechęć Lukácsa do awangardy jest z pewnością autentyczna, chociaż jej uzasadnienie bywa niekiedy prawie niewiarygodnie prymitywne. Co do literatury socrealistycznej, to Lukács zawsze cytował, jako jej przykłady, dzieła bądź wybitne, bądź przynajmniej dobre. Nie cytował typowych pisarzy stalinowskiego socrealizmu, których dzieła dzisiaj leżą w składach makulatury. Dlatego trudno w jego pismach znaleźć przykłady socrealistycznej literatury z lat 30-tych i późniejszej. Łatwo natomiast znaleźć ogólne zapewnienia o rozkwicie literatury w Związku Radzieckim pod rządami Stalina. W czasie, gdy literatura sowiecka została całkowicie zniszczona, gdy wielu wybitnych pisarzy znalazło śmierć w obozach koncentracyjnych, a drukowane były prawie wyłącznie dzieła miernot, sławiących wielkość wodza, serwilistyczne panegiryki bez żadnej wartości artystycznej, Lukács w następujący sposób wyjaśniał nieobecność sztuki modernistycznej w Rosji: „Im bardziej umacniało się panowanie proletariatu, im głębiej i wszechstronniej socjalizm przenikał gospodarkę Związku Radzieckiego, im szerzej i głębiej rewolucja kulturalna ogarniała masy pracujące, tym silniej i tym beznadziejniej sztuka «awangardowa» była wypierana przez coraz bardziej świadomy realizm. Upadek ekspresjonizmu jest w ostatecznym rachunku wynikiem dojrzałości mas rewolucyjnych" (*Es geht um den Realismus*). Innymi słowy – to, co było, jak Lukács dobrze wiedział, dziełem represji policyjnych, okazać się miało naturalnym skutkiem rewolucyjnej dojrzałości społeczeństwa. Należy zauważyć, że o ile cytacje ze Stalina istotnie nie są dla dzieł Lukácsa typowe, o tyle interpretacje tego rodzaju są typowe. Typowy jest także artykuł *Tendenz oder Parteilichkeit?*, w którym przeciwstawia się określaniu sztuki socjalistycznej jako „tendencyjnej". Literatura nie ma być „tendencyjna", ale właśnie „partyjna". Gdy się mówi o literaturze „tendencyjnej", chce się powiedzieć, że jest to literatura, która eklektycznie łączy „czystą sztukę" z obcymi, politycznymi elementami, wniesionymi z zewnątrz. Program taki (nieobcy Mehringowi) oznacza jednak „prymat formy nad treścią" i zakłada przeciwstawienie składników czysto estetycznych dzieła – składnikom politycznym, z założenia nieestetycznym. Takie ujęcie sztuki jest trockistowskie. Ale prawdziwie rewolucyjni pisarze odrzucają odróżnienie sztuki i tendencji. Ich dzieła są partyjne, a to znaczy również: przekazują poprawne, marksistowskie rozumienie rzeczywistości zmierzającej ku socjalizmowi oraz integrują harmonijnie indywidualność opisu z historyczną perspektywą.

Przygody Lukácsa z socrealizmem trwały do końca jego krytycznej działalności. Po śmierci Stalina, w epoce „odwilży" podjął on w kilku rozprawach krytykę literatury minionej epoki. Uznał, że stalinizm cierpiał na brak „mediacji" również w zakresie polityki kulturalnej: stalinowska literatura, miast opisywać realne konflikty życia społeczeństwa socjalistycznego, stała się schematyczna i abstrakcyjna; opisywała bezpośrednio ogólne prawdy teorii, miast je „upośredniać" przez obrazy wzięte z rzeczywistości. Zapomniano o swoistości sztuki i podporządkowano ją wprost zadaniom agitacji. Optymizm, miast być historycznym, stał się schematyczny. Bohaterowie tej literatury nie przedstawiali żadnych typowych jakości nowego społeczeństwa. Artykuł Leni-

na o literaturze partyjnej z 1905 roku, który dotyczył (jak Krupska stwierdziła) tylko piśmiennictwa politycznego, rozciągnięto na całą literaturę i uznano za regułę pracy artystycznej. Przedwcześnie pogrzebano także realizm krytyczny, a pojęcie dekadencji rozszerzono do tego stopnia, że cała nowsza literatura realizmu krytycznego podpadała pod to miano.

Jednak Lukács, mimo tej krytyki, nie wyrzekł się przekonania, że socrealizm jest „zasadniczo" i „historycznie" wyższym stadium rozwoju sztuki aniżeli wszystkie poprzednie i żadnych kryteriów, które ten nowy okres miały wyróżniać, nie zrewidował (odniesienie do „całości", partyjność, optymizm, identyfikacja z siłami rewolucji, poprawność marksistowska). Nie ma powodu sądzić, by czysto stalinowskie dzieło, jakim była książka o realizmie, nie odzwierciedlało również jego późniejszych poglądów.

Najbardziej zdumiewającym owocem rozważań Lukácsa o socrealizmie są jednak jego artykuły o Sołżenicynie. Lukács powitał powieści Sołżenicyna jako zapowiedź renesansu socrealizmu, albowiem, jak stwierdził, Sołżenicyn w swoich opisach życia obozowego przedstawia codzienne wydarzenia jako symbol całej epoki; nie jest więc bynajmniej naturalistą, ale odnosi zjawiska opisywane do „całości" społecznej (Sołżenicyn, zaznacza Lukács, nie zamierza przywracać kapitalizmu w Rosji). Jednak słabością Sołżenicyna jest, że krytykuje stalinizm z plebejskiego, nie zaś komunistycznego punktu widzenia. Jeśli nie przezwycięży tej słabości, jego rozwój artystyczny dozna osłabienia. Innymi słowy: Lukács radzi Sołżenicynowi, aby został komunistą w imię rozkwitu jego talentu. Nie podaje jednak przy tej okazji przykładów pisarzy, którzy byli zrazu wybitnymi twórcami, potem zaś stali się jeszcze wybitniejsi, gdy przyjęli komunizm.

Jest to, rzec można, żałosny koniec estetycznej doktryny Lukácsa, że u zmierzchu życia, po dziesięcioleciach stalinizmu, który spustoszył rosyjską kulturę, a którego Lukács był wybitnym rzecznikiem, odnalazł on w końcu socrealizm w dziełach jednego z najbardziej przekonanych i najbardziej świadomych wrogów komunizmu (co do czego nie mogło być wątpliwości od początku; fakt, że Lukács nie mógł czytać *Archipelagu Gułag* nie ma pod tym względem znaczenia). Odkrycie Sołżenicyna przez Lukácsa symbolizuje niejako nicość jego teorii literatury.

9. *Odkrycie mitologii marksistowskiej. Komentarz*

Lukács był ponad wątpliwość wybitnym interpretatorem Marksa. Jego ogromną zasługą jest rekonstrukcja doktryny Marksa w całkiem innym duchu, aniżeli to czyniło poprzednie pokolenie marksistów. Lukács nie tylko zwrócił uwagę na głęboki związek Marksa z Heglowską dialektyką ujętą jako gra podmiotu i przedmiotu zmierzających do identyczności. On był pierwszym, który pokazał trafnie, że spór między neokantystami i ewolucjonistami wśród marksistów był sporem toczonym z obu stron ze stanowiska obcego Marksowi; że Marksowi istotnie chodziło o dialektykę, w której rozumienie świata i jego

przeobrażanie występują jako ten sam proces, wobec czego dylematy wolność-konieczność, fakty-wartości, wola-przewidywanie, tracą sens. Pytania, które teoretycy II Międzynarodówki stawiali Marksowi, były, w rzeczy samej, z punktu widzenia Marksa, źle postawione; zakładały bowiem „obiektywny" proces historyczny, rządzony prawami. Lukács wykazał, że dla Marksa, w uprzywilejowanym historycznie wypadku klasy robotniczej, „obiektywny" proces zbiega się z rozwojem świadomości tego procesu, wolne działanie i ruch historycznej konieczności stają się jednym i tym samym zjawiskiem. Z pewnością pozostawił on istotnie odmienny i zasadniczo – jak sądzę – dobry wizerunek Marksowskiej filozofii. Pod tym względem jego zasługa wydaje się bezsporna.

Powiedzieć, że Lukács odsłonił nowego i lepiej zrozumianego Marksa, niż ktokolwiek przed nim, nie jest jednak tym samym, co powiedzieć, że miał on rację, przyjmując ową Marksowską wiarę w jedność teorii i praktyki, wolności i konieczności, jako własną. Udało mu się, wbrew intencjom, odsłonić mitologiczny, profetyczny i utopijny sens marksizmu, który umykał uwadze scjentystycznie nastawionych wyznawców. W rzeczy samej percepcja, w której odróżnienie między opisowymi i normatywnymi składnikami zostaje zatarte, jest charakterystyczna dla sposobu, w jaki wyznawcy mitu odbierają jego treść. W micie narracja i nakaz nie są oddzielone, ale występują dla umysłu wyznawcy jako ta sama rzeczywistość. To, co mit nakazuje, co każe czcić lub naśladować, nie pojawia się jako odrębna konkluzja, ale postrzegane jest wprost, w samym akcie odbioru mitycznego opowiadania. Rozumieć prawdziwie mit to nie tylko rozumieć jego treść faktyczną, ale także przyswoić sobie wartości, które głosi. W tym sensie jest prawdą, że wyznawca rozumie mit inaczej aniżeli obserwator zewnętrzny, na przykład socjolog, antropolog czy historyk: wyznawca rozumie mit w samym akcie zaangażowania i w tym sensie ma rację powiadając, że mit daje się pojąć tylko „od wewnątrz", tylko w praktycznej afirmacji. Tak właśnie ma się rzecz z marksizmem w ujęciu Lukácsa. Niemarksista nie może należycie zrozumieć marksizmu, albowiem znać marksizm można tylko w akcie praktycznego uczestnictwa w ruchu rewolucyjnym; marksizm nie jest teorią, która coś o świecie po prostu mówi i jako taka nadaje się do przyjęcia dla każdego, niezależnie od tego, czy podziela on, czy nie podziela wartości politycznego ruchu marksistowskiego; marksizm jest rozumieniem świata powstającym tylko w tymże ruchu, tylko w zaangażowaniu politycznym. Dlatego właśnie marksizm tak pojęty jest oporny na racjonalną argumentację: nikt z zewnątrz nie może go krytykować skutecznie, ponieważ nikt z zewnątrz zasadniczo nie jest w stanie go zrozumieć. W ten sposób Lukács ujawnił, że świadomość marksistowska podlega regułom epistemologicznym mitu.

Jednocześnie ukazał on profetyczny charakter tej świadomości. Świadomość profetyczna znosi bowiem odróżnienie między wolą i przewidywaniem. Prorok mówi nie własnym głosem, ale głosem Boga lub Historii, zaś ani Bóg, ani Historia niczego nie „przewidują" w takim sensie, jak ludzie przewidują zdarzenia, na które nie mają wpływu. Akty przewidywania i akty tworzenia tego,

co przewidywane, są tym samym dla Boga i dla wielkiej Historii, gdyż podmiot i przedmiot poznania identyfikują się w ich poczynaniach (Bóg nigdy nie działa „na zewnątrz", jego działanie jest zawsze immanentne). Podmiot historyczny, który utożsamił własną świadomość z procesem dziejowym, nie zna już więcej odróżnienia między przyszłością, którą zapowiada i przyszłością, którą tworzy.

Ten sam podmiot, tak jak go Lukács rozumie, wciela to, co nazwać można świadomością utopijną *par excellence*. Świadomość utopijna ujawnia się w tym właśnie składniku doktryny, który skierowany jest przeciwko socjalizmowi utopijnemu, mianowicie w wierze Marksa – przez Lukácsa wydobytej na jaw i silnie podkreślonej – że socjalizm nie może być traktowany ani jako zwykły nakaz moralny, rezultat wartościowania, ani jako wynik „konieczności dziejowej". Jeśli rozróżnienie między faktami i wartościami, między aktem czysto poznawczym a aktem afirmacji moralnej, nie pojawia się w świadomości proletariatu, to dlatego, że socjalizm nie jest po prostu czymś pożądanym albo po prostu czymś koniecznym, albo jednym i drugim. Jest „jednością" obojga, a to znaczy: jest stanem rzeczy, który realizuje istotę człowieczeństwa, ale istotę, która nie jest dowolnie zaprojektowana przez moralistę, lecz *już jest gotowa*. Przyszłość socjalistyczna świata to nie coś, czego chcemy na mocy upodobania ani co przewidujemy na mocy racjonalnej analizy historycznych tendencji; jest to coś, co już jest w postaci owej Heglowskiej realności wyższego rzędu, której wprawdzie empirycznie nie widać, ale która jest bardziej realna niż wszystkie empiryczne fakty. Tym właśnie jest „całość" Lukácsowska: czymś rzeczywistym, ale nieempirycznym. Dlatego mówiąc o socjalizmie przyszłości nie potrzebujemy używać ani języka normatywnego, ani języka naukowych przewidywań. Socjalizm jest sensem historii i jako taki jest *już* obecny w historii bieżącej. Przyszłość, która stanowi *modus bycia teraźniejszości*, nie zaś pewien stan rzeczy oczekiwany albo upragniony – oto typowa ontologia utopijna. Jest z pewnością zasługą Lukácsa, że ujawnił tę ontologię – pochodzenia Heglowsko-Platońskiego – jako fundamentalny rys marksizmu.

W ten sposób jednak marksizm przybrał u Lukácsa formę irracjonalną i antynaukową. Dzięki samemu pojęciu całości, jak je Lukács rozumie, marksizm jest z góry opancerzony przeciwko wszelkiej racjonalnej i empirycznej krytyce. Całość wszakże nie może wyłonić się z gromadzenia faktów i empirycznych dowodów, a jeśli fakty wydają się jej przeczyć, to tym gorzej dla faktów. Skąd wobec tego znamy całość? Na jakiej zasadzie zdobywamy pewność, żeśmy ową całość intelektualnie posiedli? Lukács odpowiada: znamy całość dzięki dobrej „metodzie" dialektycznej. Lecz z drugiej strony okazuje się, że metoda ta nie jest czym innym, jak właśnie odnoszeniem wszystkich zjawisk do całości; trzeba zatem uprzednio znać całość, nim się metodę stosuje. Metoda i wiedza o całości zakładają się wzajem, czyli zwyczajnie tworzą błędne koło. Jedynym sposobem wyjścia poza to koło jest stwierdzenie, że proletariat, dzięki swej uprzywilejowanej sytuacji historycznej, jest posiadaczem całej prawdy. Lecz wyjście to jest pozorne. Skąd bowiem wiemy, że proletariat posiada ów przywilej? Z teorii marksistowskiej, a teoria ta jest

prawdziwa, ponieważ ona jedna ogarnia „całość". Błędne koło wraca przeto w niezmienionej postaci.

Pozostaje wtedy jeszcze jedna możliwość: całość nie odsłania się w ogóle w czystym badaniu naukowym, ale tylko z perspektywy czynnego uczestnictwa w ruchu rewolucyjnym. Wtedy jednak mamy do czynienia z genetycznym kryterium prawdy: marksizm jest prawdą, ponieważ „wyraża" świadomość proletariatu (nie zaś odwrotnie). Lecz jest to nic innego, jak kryterium autorytetu: prawda powinna być za taką uznana nie dlatego, że można ją wesprzeć argumentami ogólnie w nauce używanymi, ale dlatego, że pochodzi od klasy historycznie uprzywilejowanej, a że klasa ta jest historycznie uprzywilejowana wiadomo stąd, iż to właśnie głosi teoria, której ta klasa jest posiadaczem. Cała mitologia proletariatu jako klasy nieomylnej sprowadza się jednak u Lukácsa do czysto partyjnego dogmatyzmu. Ponieważ o tym, jaka jest treść świadomości klasowej, decyduje nie sama klasa, ale partia, w której wciela się jej historyczny interes, tedy partia jest źródłem i kryterium prawdy. Q.e.d.

Jedność teorii i praktyki, jedność faktów i wartości okazuje się w ten sposób nie czym innym, jak prymatem politycznego zaangażowania nad wartościami intelektualnymi; jest to zapewnienie, które ruch komunistyczny daje swoim uczestnikom, iż są posiadaczami prawdy na mocy tego właśnie uczestnictwa. Marksizm Lukácsa jest rezygnacją z intelektualnych, logicznych i empirycznych kryteriów wiedzy; jako taki, jest antyracjonalny i antynaukowy.

10. Lukács jako stalinowiec i jako krytyk stalinizmu

Jak była o tym mowa, Lukács zawsze uważał się za wiernego wyznawcę Lenina i również jego późniejsze krytyki stalinizmu (od 1956 roku) czynione są w imię Leninowskich założeń, przez Stalina jakoby zniekształconych. Z przemówień, wywiadów i artykułów, jakie Lukács temu tematowi poświęcił, wyłania się dość dokładny obraz jego opinii na temat stalinowskiej przeszłości. W *post-scriptum* do *Mein Weg zu Marx* (1957) czytamy: „Na początku okresu imperialistycznego Lenin rozwinął kwestię znaczenia czynnika subiektywnego wykraczając poza naukę klasyków. Stalin zrobił z tego system subiektywistycznych dogmatów. Tragiczne rozdarcie leży w tym, że jego wielki talent, jego bogate doświadczenia i jego wybitna bystrość nie przywiodły go do przerwania owego zaczarowanego kręgu ani nawet do jasnego zauważenia błędności subiektywizmu. Toteż tragiczną rzeczą mi się wydaje, że swoje ostatnie dzieło zaczyna od słusznej krytyki ekonomicznego subiektywizmu, przy czym jednak nie przychodzi mu w ogóle do głowy, że on sam był tego subiektywizmu ojcem duchowym i patronem" (*Ludz*, str. 652-653).

Stalin był zatem tragicznym subiektywistą. Z innych uwag Lukácsa dowiadujemy się, jak wspomniano, że stalinowska epoka w komunizmie cierpiała na brak mediacji w polityce kulturalnej. Niesłuszne było wrzucanie do jednego worka wszystkich sił niekomunistycznych („socjalfaszyzm"). Niesłuszne było twierdzenie, że na realizm krytyczny w literaturze już nie ma miejsca. Nie-

słuszne było zabijanie dyskusji *w partii* i ściganie opozycjonistów represjami policyjnymi. Uznanie tego błędu, jak Lukács zaznacza w liście do Alberto Carocci (1962), nie oznacza wcale, by należało ofiary czystek stalinowskich rehabilitować politycznie, na przykład Trockiego i trockistów. Stalin zasadniczo miał rację przeciwko Trockiemu, a jego późniejsza błędna polityka była faktyczną realizacją linii Trockiego, nie zaś Lenina. Niesłuszne było podporządkowanie całej kultury zadaniom agitacyjnym, bez uwzględniania swoistych cech twórczości kulturalnej. Szczególnie zgubnym rezultatem stalinizmu był upadek marksistowskiej teorii. Zadaniem obecnym jest przywrócenie zaufania do marksizmu, odbudowa jego intelektualnych wartości, przezwyciężenie dogmatyzmu, subiektywizmu, powrót do leninowskich zasad organizacji socjalistycznej i myślenia marksistowskiego.

Co do przyczyn stalinizmu Lukács poprzestaje na ogólnikowych uwagach na temat zacofania Rosji i spustoszeń, jakie poczyniły lata wojny, rewolucji i wojny domowej.

Lukács nigdy nie zakwestionował tych fundamentów leninizmu, na których cały gmach stalinizmu został zbudowany. Nigdy nie zakwestionował zasady jednopartyjnej dyktatury, która likwiduje burżuazyjny rozdział władz na wykonawczą, legislacyjną i sądowniczą – godził się więc na to, że rządząca partia nie ma nad sobą żadnej kontroli społecznej i że socjalizm wyklucza wszelkie współzawodnictwo niezależnych sił politycznych. Krótko mówiąc – akceptował zasadę despotyzmu, chociaż później krytykował niektóre jego jaskrawe przejawy. Należał do tych (licznych w latach 50-tych) komunistów, którzy wierzyli, że może istnieć demokracja w rządzącej partii komunistycznej, chociaż demokracja zniesiona została w państwie; że możliwa jest demokracja dla komunistów, chociaż odebrano wszelkie prawa demokratyczne całemu społeczeństwu. Złudzenie to było jednak nader łatwo rozproszyć i doświadczenia stalinizmu pokazały przejrzyście mechanizm, mocą którego likwidacja demokracji w państwie oznacza niechybnie, w krótkim czasie, likwidację demokracji wewnątrz rządzącej partii (proces, który zaczął się za Lenina i z jego udziałem). Istotnie, tam, gdzie demokracja zostaje unicestwiona w skali państwowej, tam frakcje partyjne nieuchronnie, niezależnie od ludzkich intencji, będą się stawać, jeśli się pozwoli im działać, rzecznikami wszelkich innych, pozapartyjnych sił i presji społecznych. Inaczej: demokracja wewnątrzpartyjna (a więc zakładająca swobodę działania frakcyjnego) nie jest istotnie różna od systemu wielopartyjnego i musi doprowadzić, pod tą lub inną nazwą, do odrodzenia tych organizmów politycznych, które partia właśnie zniszczyła. Dlatego wezwanie do demokracji wewnątrzpartyjnej przy zachowaniu despotycznej władzy partyjnej biurokracji w skali państwa może być tylko pobożnym życzeniem.

To samo odnosi się do kulturalnego despotyzmu partii. W wywiadzie dla „Szabad Nep" drukowanym 14.10.1956 r., to jest na kilka dni przed rewolucją na Węgrzech, Lukács oświadczył, że różne kierunki artystyczne powinny mieć w państwie socjalistycznym prawo do istnienia, lecz że w dziedzinie ideologii nie może być mowy o swobodnej konkurencji i że na przykład nauczanie

filozofii na uniwersytetach może być powierzane wyłącznie marksistom (*Ludz.*, str. 634). Lecz na tym właśnie polega zasada rządzenia w stalinowskim socjalizmie. Jeśli bowiem ustanowiona jest zasada, że tylko marksiści mają prawo nauczania, to zakłada się tym samym, że musi istnieć instancja, która rozstrzyga o tym, kto jest, a kto nie jest marksistą; a instancją taką może być tylko partia rządząca, to znaczy biurokracja partyjna. Ci, których partia osądza jako niemarksistów *ex definitione* są niemarksistami. Zasada monopolu marksizmu oznacza więc dokładnie ten właśnie system, jaki stalinizm ustanowił i z tego punktu widzenia nie jest jasne, czym właściwie system ów grzeszył w swojej polityce kulturalnej.

Pod koniec lat 50-tych, w okresie najbardziej intensywnej walki politycznej i ideologicznej w obozie komunistycznym, Lukács należał w Europie Wschodniej do najbardziej ostrożnych i najbardziej nieśmiałych krytyków stalinizmu, którego nigdy nie zakwestionował w jego zasadach naczelnych, lecz tylko w niektórych przejawach. Rzecz w tym jednakże, że takie zjawiska, jak masowy terror i systematyczne mordowanie przeciwników politycznych nie są koniecznym warunkiem totalitaryzmu komunistycznego. System ten używa takich środków w razie potrzeby, lecz nieraz może się bez nich obejść. Nie jest również sprzeczne z zasadą systemu, by „wewnątrz marksizmu" odbywały się pewne dyskusje ideologiczne (w rzeczy samej dyskusje takie niekiedy się zdarzały nawet w najgorszych latach; ileż razy sam Stalin wzywał do „śmiałych dyskusji"?). Aby zaakceptować system stalinizmu, wystarczy najzupełniej zaakceptować zasadę, iż granice dyskusji i granice swobody kulturalnej są zakreślane każdorazowo przez partię (tj. biurokrację partyjną), która z założenia nie może mieć nad sobą sędziego. Otóż zasady tej Lukács nigdy nie podał w wątpliwość.

Oczywiście, należy wierzyć Lukácsowi, że kiedy w latach wojny Stalin sięgnął do antyniemieckiego nacjonalizmu i kiedy, co było ubocznym rezultatem tej akcji, ogłosił Hegla filozofem arystokratycznej reakcji przeciwko rewolucji francuskiej, Lukács nie mógł spokojnie przełknąć podobnego nonsensu (co też spowodowało, że jego książka o Heglu wyszła z opóźnieniem). Lecz również w tym wypadku istotna jest motywacja polityczna, nie zaś sam fakt, że nie godził się ze Stalinem w sprawie Hegla. Otóż w cytowanym już posłowiu do *Mein Weg zu Marx* Lukács oświadczył, że chociaż w różnych punktach uważał orzeczenia Stalina za błędne, to jednak nie uprawiał opozycji nie tylko z tej racji, iż było to fizycznie niemożliwe, ale również z tej, że wszelka opozycja mogła była łatwo przerodzić się w poparcie dla faszyzmu. Innymi słowy: Lukács sądził, że Stalin tu czy ówdzie nie miał racji, lecz że on, Lukács, miał rację, nie przeciwstawiając się stalinizmowi. Lecz to właśnie wyznanie (z 1957 r.) ukazuje lepiej faktyczny stalinizm Lukácsa niż jakiekolwiek jego okazjonalne *encomia* pod adresem wodza. Wynika zeń bowiem, że było rzeczą słuszną popierać Stalina i stalinizm bez zastrzeżeń, nawet jeśli kto żywił wewnętrzne i niewidoczne dla innych opory przeciwko aktualnej polityce partii. Stalinizmowi wszelako nie jest potrzebna żadna inna lojalność aniżeli ta właśnie, która się wyraża w praktycznym posłuszeństwie. Tymczasem reguły takiego

posłuszeństwa Lukács teoretycznie uzasadnił. Istotnie, skoro świat rozdarty jest walką między kapitalizmem i socjalizmem i skoro socjalizm na mocy doktryny historiozoficznej jest ustrojem zasadniczo wyższym, bez względu na to, jakie empiryczne fakty można by na rzecz tej wyższości przytoczyć, to jasne jest, że każda opozycja wewnętrzna przeciwko socjalizmowi, jakimkolwiek on jest w danej chwili, sprzyja jego przeciwnikom. Wiadomo wszakże, że każda publiczna krytyka ustroju czy przywódców ustroju, nawet bardzo ograniczona, jest wykorzystywana tak czy owak przez jego przeciwników; od początku istnienia Rosji sowieckiej fakt ten używany był dla szantażowania wszystkich realnych, urojonych czy potencjalnych krytyków jako sprzymierzeńców imperializmu. W przypadku Lukácsa istotne jest nie to, że się temu szantażowi faktycznie poddał, ale że go teoretycznie usprawiedliwiał, w całkowitej zresztą zgodzie ze swoją regułą myślenia w kategoriach „całości" i wielkich „systemów".

Myślenie „całościami" i „systemami" oznacza u Lukácsa nic innego, jak generalne uzasadnienie owej typowo komunistycznej pogardy dla faktów. Komunizm jest na mocy teorii ustrojem wyższym, który znosi podział pracy, daje wolność („prawdziwą"), równość, usuwa wyzysk, prowadzi do rozkwitu kultury itd. Wszystkie te prawdy pozostają *a priori* w mocy zupełnie niezależnie od tego, co się w faktycznym komunizmie dzieje. Najbardziej złowrogie formy ucisku, wyzysku i despotyzmu totalitarnego nie mogą owej wyższości obalić, najwyżej może się okazać *ex post*, kiedy partia sama dopuszcza pewien stopień krytyki, że tu i ówdzie były jeszcze „przeżytki kapitalizmu" albo błędy. Zasada wyższości socjalizmu jest po prostu niewrażliwa na żadne empiryczne uzasadnienia lub refutacje i jest osiągnięciem Lukácsa, iż pogardę dla faktów na rzecz myślenia „systemowego" podniósł on do godności wielkiej zasady teoretycznej, którą marksizm może się chlubić.

Że w epoce stalinowskiej Lukács wielokrotnie sławił ustrój sowiecki jako wcielenie najwyższej wolności, że zapewniał, iż po obaleniu wyzyskiwaczy praca stała się identyczna z przyjemnością (jak Marks obiecywał), że na miejsce „pozornej i powierzchownej wolności" socjalizm przyniósł wolność autentyczną i nieformalną, że dopiero w nowym ustroju pisarz ma prawdziwy kontakt z narodem – nic w tym dziwnego. Są to wszystko standardowe wyrażenia stalinowskiej frazeologii (można przytoczyć artykuł *Freie oder gelenkte Kunst?* z 1947 r., gdzie nie brak żadnego z typowych frazesów sławiących wolność sowiecką, skontrastowaną z gnijącym kapitalizmem). Jednakże nie ma w późniejszych pismach Lukácsa niczego, co by uprawniało do przypuszczenia, że oceny jego w tych sprawach się zmieniły. W cytowanej już książce o realizmie wydanej w 1958 roku Lukács pisze: „W społeczeństwie socjalistycznym jednostka korzystać będzie z większej wolności wyboru swojego miejsca w społeczeństwie aniżeli za kapitalizmu (przez „wolność" rozumieć tu należy, oczywiście, świadomą akceptację konieczności historycznej – konieczności, która włącza wiele z tego, co pozornie jest arbitralne)" (*The Meaning of Contemporary Realizm*, str. 112). Nadal zatem wyższa i prawdziwa wolność socjalistyczna polega na świadomej akceptacji konieczności historycznej. Nasuwa się

pytanie, czy można w ogóle wyobrazić sobie taki system despotyczny (oczywiście pod rządami partii komunistycznej), który przy tej definicji nie mógłby być uznany za najwyższe wcielenie wolności.

Również doktryna estetyczna Lukácsa, przynajmniej w tych punktach, które są swoiście marksistowskie, nade wszystko w kwestiach odnoszących się do realizmu socjalistycznego i krytycznego oraz awangardy, jest doskonałym teoretycznym uzasadnieniem stalinowskiej polityki kulturalnej. Lukács wykuł właściwie narzędzia pojęciowe uzasadniające despotyzm kulturalny. Jeśli realizm socjalistyczny jest „zasadniczo", na mocy ogólnohistorycznych kryteriów, wyższą formą sztuki i jeśli tym, co go wyróżnia, jest fakt, że autor odnosi szczegóły do „całości", to znaczy do walki o socjalizm oraz identyfikuje się z siłami, które tę walkę prowadzą, wówczas jasną jest rzeczą, że państwo socjalistyczne musi promować i nagradzać sztukę, która wyraża interesy tegoż państwa; literatura i malarstwo poświęcone głównie gloryfikacji Stalina były *rzeczywiście* realizmem socjalistycznym w rozumieniu Lukácsa, mimo że skądinąd Lukács doskonale odróżniał dzieła wartościowe od bezwartościowych. Ostatecznie decydują w ocenie literatury kryteria tak zwane treściowe, to jest w tym przypadku, „odniesienie do całości", czyli walory ideologiczne.

Lukács był także jednym z tych, którzy upowszechnili opłakany zwyczaj używania przymiotnika „dialektyczny" w tych wypadkach, w których chodzi bądź o pewne spostrzeżenia zdroworozsądkowe (jak, na przykład, powiedzenie, że jakieś dwa zjawiska wpływają wzajem na siebie, albo że przy badaniu zjawisk należy uwzględniać rozmaite okoliczności, albo że pewne oceny są właściwe w jednych warunkach, a niewłaściwe w innych itp.), bądź też o to, żeby po prostu za pomocą tego słowa unieważnić wszystkie empiryczne okoliczności i móc oświadczyć, że rzeczy „powierzchownie" wyglądają tak czy owak, ale „dialektycznie" mają się całkiem przeciwnie. W książce o Leninie, na przykład, zarzuca Lukács reformistom, że mają „niedialektyczne pojęcie większości". Okazuje się więc, że istnieje większość w sensie zwykłym i w sensie dialektycznym, przy czym ta ostatnia, jak się należy domyślać, oznacza przeciwieństwo większości w sensie zwykłym. (Istotnie, ponieważ komuniści nigdy jeszcze w żadnej sytuacji nie mieli za sobą większości społeczeństwa, tedy nader dogodnie jest utrzymywać, że jednak mają oni większość w głębszym, dialektycznym znaczeniu; to ostatnie twierdzenie nigdy nie może być obalone, gdyż jest wydedukowane z teorii, na mocy której komunizm z natury rzeczy reprezentuje interesy ludzkości). Przymiotnik „dialektyczny" w takich i podobnych zastosowaniach ma sprawić wrażenie, że używający go jest posiadaczem jakiejś szczególnej, niezawodnej, głębszej metody badania i rozumienia świata. W wywiadzie z października 1969 roku (tekst angielski w „Cambridge Review", 28.1.1972) Lukács zauważył nawet, że „u Lenina istniała dialektyczna jedność cierpliwości i niecierpliwości".



Lukács jest postacią w dziejach marksizmu ogromnie ważną nie tylko z racji swoich zasług w interpretacji Marksa; nie tylko z tej racji, iż dowiódł, że oryginalna teoria filozoficzna Marksa może także służyć jako dobre uzasadnienie dla autogloryfikacyjnej ideologii biurokracji komunistycznych; nie tylko dlatego, że stworzył lub przywrócil marksizmowi pewne pojęcia, które wybitnie wpłynęły na współczesny kształt doktryny; jest on ważny również jako najwybitniejszy okaz tego gatunku intelektualistów, którzy identyfikowali się z ustrojem totalitarnym, a w tym celu musieli zaprzeć się swoich wartości intelektualnych i zaparcie to teoretycznie uzasadniali. Jak wiadomo, literackim obrazem Lukácsa jest jezuita Naphta z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna: wybitna inteligencja, której potrzeba autorytetu i która autorytet odnalazla, aby następnie wyrzec się siebie. Lukács istotnie jest przypadkiem intelektualisty rzeczywistego, to jest człowieka wielkiej kultury umyslowej (w odróżnieniu od ogromnej większości stalinowskich ideologów), a przy tym intelektualisty, który potrzebuje bezpieczeństwa umysłowego i nie może zgodzić się na sytuację niepewności, jaką niesie ze sobą wszelka postawa sceptyczna i empiryczna. Lukács odnalazł w partii komunistycznej to, o co wielu intelektualistom chodzi: absolutną pewność, oporną na wszystkie fakty; miejsce zaangażowania totalnego, które zastępuje krytykę i gasi niepokój. Zaangażowanie to było takie, iż samo przez się wyręczalo prawdę i przekreślało inne kryteria pracy intelektualnej.

Od chwili, gdy utożsamił się z komunizmem i marksizmem, Lukács już *wiedział*, że wszystkie problemy filozofii i nauk spolecznych są *zasadniczo* rozwiązane i że chodzi tylko o to, aby wydobyć i ukazać niesfalszowaną treść idei Marksa i Lenina, właściwie zrozumieć kanon zastany. Nigdy więcej nie zastanawiał się nad tym, czy istotnie Marksowska *Totalität* jest prawdziwa i w jaki sposób można by tę prawdziwość uzasadnić. Toteż pisma jego, jak była o tym mowa, są zbiorami autorytatywnych stwierdzeń, nie zaś argumentacją. Miał już wszakże raz zdobytą miarę słuszności i przykladał ją do kolejnych zjawisk, którymi się zajmował: filozofii Hegla czy Fichtego, poezji Goethego czy powieści Kafki. Jego dogmatyzm byl absolutny i niemal wzniosły w swojej doskonałości. Jego krytyka stalinizmu nie wykraczała poza założenia stalinizmu.

Lukács był może w naszym stuleciu najwybitniejszym przypadkiem zjawiska, które można nazwać zdradą rozumu przez ludzi zawodowo powołanych do używania rozumu.

Rozdział VIII

KARL KORSCH

Karl Korsch był figurą znaną w ruchu marksistowskim lat 20-tych. Z chwilą jednak, gdy został usunięty z partii komunistycznej, nazwisko jego – choć przez ponad ćwierć wieku jeszcze działał i pisał – zostało niemal zupełnie wymazane. Pojawiło się ponownie dopiero w latach 60-tych, po śmierci Korscha. Ukazało się kilka reedycji i przekładów jego pism. Twórczość jego cieszy się w tej chwili zasłużoną reputacją jednego z najbardziej interesujących przyczynków do interpretacji marksizmu.

Korch był, obok Lukácsa, najwybitniejszym z tych marksistów, którzy usiłowali zrekonstruować oryginalną filozofię – czy raczej antyfilozofię – Marksa w opozycji zarówno do ewolucjonizmu i scjentyzmu marksistów pokolenia Kautsky'ego jak do rewizjonistów neokantowskich i na tej podstawie oprzeć rewolucyjną – a z czasem także antyleninowską – strategię walki klasowej. Rekonstrukcja ta jest ważna przez to, że po pierwsze, uwyraźnia Heglowski rodowód marksistowskiej dialektyki; po wtóre, odnawia wczesno-Marksowskie, niemal zupełnie wówczas zapomniane, pojęcie jedności teorii i praktyki; po trzecie, podkreśla czysto negatywne funkcje marksizmu jako proletariackiej świadomości, która wyraża całkowite zerwanie ciągłości ze wszystkimi utrwalonymi formami życia w społeczeństwie burżuazyjnym, włączając państwo, prawo, etykę, filozofię i naukę. Utopijny radykalizm tej rekonstrukcji przypomina pod pewnymi względami Sorela. Niezależnie od tego, że Korsch sam identyfikuje się z odtworzonym przez siebie marksizmem, interpretacja jego jest z pewnością jedną z najpłodniejszych prób spojrzenia na Marksa mniej od strony *Krytyki programu gotajskiego*, a bardziej od strony *Ideologii niemieckiej*.

1. Wiadomości biograficzne

Karl Korsch (1886-1961) urodził się nieopodal Hamburga w rodzinie urzędniczej. Studiował prawo i filozofię na kilku uniwersytetach, otrzymał doktorat prawa w Jenie w 1910 roku, a w 1912 r. udał się do Londynu na dalsze studia. Wstąpił tam do Fabian Society i w pewnym stopniu, jak za-

uważają jego biografowie, wpływ brytyjskiego socjalizmu pozostał na trwałe w jego myśli, również w późniejszym, ultrarewolucyjnym okresie; Korsch bowiem, mimo zasadniczej krytyki wszelkiego reformizmu, podkreślał, że zarówno rewolucjoniści, jak reformiści brytyjscy ożywieni są prawdziwą wolą socjalizmu i znają wagę okoliczności subiektywnych, miast zdawać się, jak ortodoksi II Międzynarodówki, na dobroczynne skutki historycznego determinizmu.

Pierwszy okres wojny światowej spędził Korsch w armii niemieckiej, w której został zdegradowany za antywojenne wypowiedzi. Wstąpił do antywojennego odłamu niemieckich socjalistów zrzeszonego w USPD i razem z lewicowym skrzydłem partii znalazł się w KPD w 1920 roku. Był czynny w rewolucji niemieckiej w listopadzie 1918 roku, a w 1923 r. zasiadał w krótkotrwałym rządzie rewolucyjnym w Turyngii jako minister sprawiedliwości. W tymże roku został profesorem w Jenie i zajmował to stanowisko aż do hitlerowskiego przewrotu. Posłował do Reichstagu z ramienia partii komunistycznej od roku 1924; przez rok był także redaktorem pisma „Internationale". W tym czasie ogłosił pewną ilość artykułów teoretycznych i recenzji, między innymi dwa krótkie artykuły o dialektyce oraz najważniejszy bodaj ze swoich tekstów *Marxismus und Philosophie* (wydrukowany w 1923 roku w „Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung"). Pisma te zyskały mu reputację „ultra lewicowca", rewizjonisty i idealisty, i w takim charakterze Korsch, razem z Lukácsem, został potępiony przez Zinowiewa na V zjeździe III Międzynarodówki w lipcu 1924 roku (później, w lipcu 1926 roku sam Stalin w przemówieniu na plenum KC zaszczycił Korscha wzmianką: wspomniał o nim jako teoretyku „ultralewicy", który chciałby w Rosji nowej rewolucji, jako że państwo sowieckie wróciło do kapitalizmu).

Korsch istotnie, mimo że identyfikował się z komunizmem, miał od początku obiekcje przeciwko zasadom III Międzynarodówki i w szczególności przeciwko formom organizacyjnym, które pozostawiają cały ruch komunistyczny w rękach zawodowego aparatu, a nadto podporządkowują światowy ruch rządom Moskwy. Podobnie jak inni „lewicowi" dewiacjoniści komunistyczni, wierzył w rewolucyjny potencjał rzeczywistego proletariatu, którego partia nie może zastąpić. W końcu doszedł do przekonania, że Komintern jest narzędziem kontrrewolucji, a system sowiecki – totalitarną dyktaturą sprawowaną nad proletariatem, nie zaś przez proletariat. Został wreszcie usunięty z partii wiosną 1926 roku i od tej pory działał słowem i piórem jako niezależny marksista. W 1930 roku wznowił swój *Marksizm i filozofię* z obszernym komentarzem; wcześniej, w 1929 roku, ogłosił bardzo obszerną i bardzo gwałtowną napaść na Kautsky'ego, którego *opus vitae Die materialistische Geschichtsauffassung* wyszło w 1927 r.; w 1932 r. wydał *Kapitał* zaopatrzony we wstęp, w 1931 r. napisał (nie ogłoszony ówcześnie) szkic o kryzysie marksizmu. W latach 30-tych Korsch nadal uważał się za marksistę, nie poprzestał wszakże na krytyce kautskizmu i leninizmu (które uważał za tendencje filozoficzne bardzo pokrewne, mimo politycznych różnic), ale coraz silniej podkreślał, że marksizm w swojej formie odziedziczonej z XIX wieku nie jest adekwatnym

wyrazem świadomości proletariackiej współczesnej epoki i że potrzebna jest nowa teoria, która będzie kontynuacją, ale także rewizją Marksowskiej doktryny. Znajdujemy takie uwagi w książce *Karl Marx* (1938), a także w artykułach *Why I am a Marxist?* (1935) i *Leading Principles of Marxism: a Restatement* (1937).

W 1933 roku, po dojściu nazistów do władzy, Korsch wyemigrował do Danii, gdzie mieszkał przez dwa lata, a następnie do Anglii. W 1936 roku przeniósł się do Stanów Zjednoczonych i tam spędził resztę życia. Pod koniec lat 50-tych Irwing Fetscher pierwszy bodaj zwrócił uwagę na doniosłość Korscha jako interpretatora Marksa, a w latach 60-tych i 70-tych powstała na jego temat dość obfita literatura.

2. *Teoria i praktyka. Ruch i ideologia. Relatywizm historyczny*

Rdzeniem marksizmu, jak Korsch wielokrotnie podkreśla, jest praktyczna interpretacja świadomości ludzkiej; a rdzeń ten został usunięty bez reszty z pozytywistycznego marksizmu, który w II Międzynarodówce dominował.

Oczywiście, wszyscy marksiści podpisywali się pod hasłem „jedności teorii i praktyki". Hasło to jednak oznaczało zazwyczaj – taki zresztą sens sugerowały pisma Engelsa – że praktyka jest „podstawą poznania i kryterium prawdy". Chodziło więc o to, po pierwsze, że praktyczne względy wyznaczają po większej części krąg zainteresowań poznawczych ludzi, że techniczne potrzeby i materialne interesy są najsilniejszym bodźcem postępu nauki czy nawet, że ludzie w ogóle łudzą się, przypuszczając, iż bezinteresowne, czysto poznawcze motywacje grają jakąkolwiek rolę w dziejach wiedzy (można było to zdanie rozumieć jako sąd opisowo-historyczny, a można było także nadawać mu sens normatywny). Chodziło, po wtóre, o to, że praktyczna skuteczność najlepiej potwierdza hipotezy, które przyjęliśmy za podstawę działania. Każdy z tych sądów – logicznie wzajem niezależnych – miał się przy tym odnosić tak samo do wiedzy o naturze, jak do nauk społecznych. Otóż można zauważyć, że niezależnie od tego, czy i w jak mocnym sensie tak pojęta „zasada jedności teorii i praktyki" jest trafna, daje się ona całkowicie pogodzić z tradycyjnym rozumieniem prawdy jako zgodności sądów ze stanami rzeczy całkiem od naszych aktów poznawczych niezależnymi. Innymi słowy, jedność teorii i praktyki tak pojęta nie kłóci się z „kontemplacyjnym" (w sensie Marksa) ujęciem poznania; akt poznawczy pozostaje nadal – niezależnie od tego, jakie bodźce go sprowokowały i jak ustalamy poprawność jego treści – „bierną" asymilacją gotowego świata.

Otóż, zdaniem Korscha, w marksizmie chodzi nie o to wcale, by zaopatrzyć tradycyjną interpretację poznania w dodatkowe uwagi na temat motywacji aktów poznawczych i sposobu weryfikacji sądów, ale o całkowitą zmianę interpretacji samej czynności poznawczej. W szczególności (choć, jak się okazuje, nie tylko) chodzi mu o znajomość świata społecznego. Świadomość teoretyczna nie jest „odbiciem" ruchu społecznego, ale jego częścią albo

aspektem, albo wyrazem: musi być interpretowana jako nieodzowny składnik samego ruchu, a to znaczy że jest ona „dobra" albo „prawdziwa", jeśli wyraża ów ruch adekwatnie i jeśli zdaje sobie sprawę ze swej funkcji. W szczególności dotyczy to samego marksizmu: marksizm jest wyrazem walki klasowej proletariatu, nie zaś nauką w sensie, jaki pozytywiści temu słowu przypisują. Ta samointerpretacja pochodzi ze źródeł heglowskich: Hegel wszakże powiedział, że filozofia nie może być niczym innym jak swoją własną epoką myślowo ujętą.

Właściwe wyciągnięcie wszystkich wniosków z tego stanowiska stanowi o całej swoistości marksizmu. Przede wszystkim – jest to temat szeroko rozwinięty w *Marxismus und Philosophie* – marksizm istotnie jest zniesieniem (*Aufhebung*) filozofii, nie zaś nową doktryną filozoficzną. Ale znieść filozofię nie znaczy to po prostu przestać się nią interesować, zlekceważyć lub ogłosić za urojenie, jak się wydaje Mehringowi. Właśnie dlatego, że filozofia jest wyrazem historycznego procesu, nie można jej znieść ani przez ignorowanie, ani przez sam wysiłek filozoficzny, ale tylko przez rewolucyjną i praktyczną krytykę społeczeństwa, którego istniejąca filozofia jest (zmistyfikowaną) świadomością. Społeczeństwo burżuazyjne stanowi całość, *Totalität*, i tylko jako całość może być atakowane. „Również w myśleniu, również w świadomości, społeczne formy świadomości mogą być zniesione tylko przy jednoczesnym *praktyczno-przedmiotowym przekształceniu* (*Umwälzung*) samych materialnych stosunków produkcji, które były formami tymi objęte" (*Marxismus und Philosophie*, str. 132). Że społeczeństwo stanowi *Totalität* oznacza to w szczególności, że również kapitalistyczne stosunki produkcji są tym, czym są, tylko łącznie ze swoją ideologiczną nadbudową. O tyle, o ile marksizm jest atakiem teoretycznym i praktycznym na to społeczeństwo, wyrazem ruchu, który je unicestwia, jest on także krytyką filozoficzną; ma ona za zadanie „razem ze zniesieniem całej dotychczasowej rzeczywistości społecznej znieść również filozofię, która do tej rzeczywistości należy jako jej idealna część" (*tamże*, str. 116). Rozumiemy w ten sposób ważne pojęcie Marksa, występujące między innymi jako podtytuł *Kapitału*: krytyka ekonomii politycznej. Nie jest to po prostu krytyka naukowa doktryn ekonomicznych, ale praktyczny atak na społeczeństwo poprzez atak na jego szczególną część, mianowicie ideologie ekonomiczne służące uwiecznianiu kapitalistycznego wyzysku.

Kiedy ujmujemy realności społeczne jako całości, zauważamy zbieżność (*Zusammenfallen*) rzeczywistości i wyrażających ją form teoretycznych: nie mogą one istnieć oddzielnie, chociaż zmistyfikowana świadomość burżuazyjna ludzi sama siebie pod tym względem, wyobrażając sobie, że jest po prostu analizą świata z zewnątrz czynioną, nie zaś jego składnikiem. Demaskując te iluzje, marksizm sam siebie ujmuje jako praktyczny fenomen, jako ekspresję i moment ruchu społecznego, rewolucjonizującego świat zastany.

Jakkolwiek Korsch uważa ideologie za konieczny składnik całości społecznej, podkreśla z naciskiem, że nie są one bynajmniej równorzędne w stosunku do zjawisk ekonomicznych; przeciwnie, twierdzi, że są trzy stopnie rzeczywistości: „jedynie rzeczywista" ekonomia, ideologicznie przebrana rzeczy-

wistość państwa i prawa oraz bezprzedmiotowa i nierzeczywista czysta ideologia („czysty nonsens") (*tamże*, str. 122).

W społeczeństwie przedmiot badania i samo badanie zbiegają się: jest to Heglowska interpretacja, przejęta przez marksizm; Korsch przyrównuje pod tym względem marksistowską teorię społeczeństwa do teorii wojny Clausewitza (także heglisty); ten bowiem świadomie traktował teorię wojny jako składnik samego zjawiska wojny, nie zaś z zewnątrz uprawianą naukę. Jeśli zapominamy o tej zbieżności, nie jesteśmy w ogóle w stanie uchwycić sensu dialektyki w Heglowsko-Marksowskim znaczeniu. Dialektyka nie jest „metodą" obojętną względem przedmiotu i dowolnie przenośną. Wydaje się, że wedle Korscha w ogólności niepodobna wyłożyć dialektyki materialistycznej jako zbioru twierdzeń lub przepisów badawczych. Jako wyraz rewolucyjnego ruchu klasy robotniczej jest ona sama elementem tego ruchu, nie zaś czystą teorią czy systemem. „Nie można się nauczyć abstrakcyjnie czy na tak zwanych przykładach dialektyki materialistycznej proletariatu jako odrębnej «nauki», mającej specyficzny «materiał». Może być ona tylko *konkretnie* zastosowana w praktyce rewolucji proletariackiej i w teorii, która stanowi immanentną, rzeczywistą część tej rewolucyjnej praktyki" („Ueber materialistische Dialektik" w: *Marxismus und Philosophie*, str. 177).

Takie podejście zakłada, jak można zauważyć, radykalny relatywizm epistemologiczny: jeśli filozofia i wiedza o społeczeństwie są „niczym więcej", jak wyrazem myślowym praktycznych ruchów społecznych i interesów, to należy oczekiwać, że nie mogą one w ogóle być oceniane inaczej, jak ze względu na to, czy adekwatnie te ruchy odbijają oraz, czy same te ruchy są „postępowe" czy nie; innymi słowy, że żadna teoria nie jest sama w sobie prawdziwa w tym sensie, że poprawnie opisuje świat (tj. jest jego dobrym „odbiciem"), że w ogólności kwestia prawdy w potocznym sensie jest bezprzedmiotowa, a teorie są „ważne" czy też „dobre", o ile są „postępowe" i świadome swojej genezy: wnosić stąd trzeba, że marksizm jest prawdziwy tylko w tym znaczeniu, że na obecnym etapie historycznym artykułuje świadomość „postępowego" ruchu i że wie o tym, nie zaś w żadnym innym sensie, a także, że ta sama teoria może się zmienić z prawdy w fałsz w zależności od jej społecznych funkcji (np. że doktryny „postępowej burżuazji" były prawdziwe, póki sama burżuazja była postępowa, a przeobraziły się następnie w reakcyjne, więc fałszywe; niewykluczone, że to samo może się stać z marksizmem). Korsch istotnie przyjmuje te konsekwencje, chociaż nie wypowiada ich w sposób ostatecznie jasny. Twierdzi, że materializm dialektyczny polega na tym właśnie, iż *wszystkim* prawdom teoretycznym przypisuje *strikt diesseitige Natur*, przy czym przymiotnik *diesseitig*, jak należy rozumieć, jest przeciwieństwem „transcendentalnego": „wszystkie prawdy, z jakimi my, ziemscy i docześni (*diesseitig*) ludzie kiedykolwiek mieliśmy i mamy do czynienia, są także ziemskiej i doczesnej (*diesseitig*) natury i tym samym podlegają «przemijaniu» (*Vergänglichkeit*)" (artykuł „Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung" z 1922, w: *Marxismus und Philosophie*, str. 153). Nie ma żadnych niezmiennych prawd samych w sobie; to, co nazywamy prawdami, to instrumenty praktycznego

działania klas społecznych. Korsch reprezentuje zatem rodzaj kolektywnego pragmatyzmu, który zmienia całkowicie sens marksizmu jako „nauki". Zwalcza on kilkakrotnie zarówno Hilferdinga, jak Kautsky'ego, którzy twierdzili, że marksizm jest tylko teorią praw rozwoju społecznego i jako taki nie zawiera żadnego zaangażowania społecznego ani sądów wartościujących, może być uznany również przez tych, którzy celów ruchu socjalistycznego bynajmniej nie podzielają. Takie oddzielenie teorii od praktyki, prawdy doktrynalnej od ruchu rewolucyjnego, jest doszczętnym zniekształceniem marksizmu. Skoro marksizm nie jest czym innym, jak świadomością klasową proletariatu rewolucyjnego, to nie można uznać marksizmu inaczej, jak w akcie praktycznego zaangażowania w ten ruch; czysto teoretyczny marksizm jest zasadniczo niemożliwy.

Co więcej, relatywizm, historyzm i odrzucenie pojęcia prawdy w potocznym sensie – wszystko to rozciąga się nie tylko na nauki społeczne, ale także na przyrodnicze. Nie ma pod tym względem zasadniczej różnicy między naszą znajomością natury i znajomością społeczeństwa. Rzeczywistość historyczna i rzeczywistość naturalna są „jednym i tym samym światem"; oba są włączone w ludzki proces życiowy, a więź między nimi ustanawia się w ekonomii, mianowicie w produkcji materialnej. Wszystkie naturalne okoliczności (warunki biologiczne, fizyczne, geograficzne) wchodzą w nasze życie nie wprost, ale za pośrednictwem sił wytwórczych, występują zatem wobec nas jako zjawiska społeczne i historyczne. Cały świat, jaki znamy, jest światem społecznym, nie mamy do czynienia z całkowicie obcą i niezależną od historii przyrodą.

Tym samym historyczny i praktyczny charakter mają nie tylko nauki społeczne, ale i przyrodnicze: również one są „wyrazem" odpowiednich społecznych „całości" i interesów klasowych. Znosząc całe istniejące społeczeństwo, ruch rewolucyjny znosi więc nie tylko jego filozofię, ale także wszystkie nauki. Korsch zapewnia, że wraz z ogólnym przewrotem społecznym, nawet matematyka będzie musiała ulec przeobrażeniu, zastrzega się jednak, że byłoby głupotą, gdyby jakikolwiek marksista utrzymywał, iż może już teraz uprawiać jakąś nową, marksistowską matematykę. Marksizm w ogólności ma głównie funkcje negatywne: jest składnikiem ruchu, który rozbija społeczeństwo burżuazyjne, nie zaś zbiorem nowych nauk, które mają zastąpić istniejące.

Rozciągając „klasowy punkt widzenia" na przyrodoznawstwo, Korsch nie podziela stanowiska Lukácsa w sprawie dialektyki przyrody; istotnie, skoro wiedza o przyrodzie jest tak samo częścią społecznej, praktycznej postawy, jak wiedza o społeczeństwie, nie ma żadnego powodu twierdzić, że natura, taka jaką znamy, nie jest „dialektyczna"; jest ona także wytworem ludzkim; w tym punkcie stanowisko Korscha jest, jak się zdaje, takie samo, jak Gramsciego.

Rewolucyjny ruch proletariatu kończy się „zniesieniem" wszystkich form ekonomicznych, socjalnych i ideologicznych burżuazyjnego świata: nie tworzy nowej filozofii albo socjologii, ale znosi filozofię i socjologię; znosi wszystkie nauki, znosi państwo, prawo, pieniądze, rodzinę, etykę, religię (Korsch m.in. krytykuje Paszukanisa, gdy ten pisze o socjalistycznej etyce: komunizm nie ma żadnej własnej etyki, lecz likwiduje etykę jako formę świadomości).

Korsch nie wyjaśnia, na czym miałby polegać akt „zniesienia", na przykład etyki albo nauki; zadowala się mglistymi ogólnikami, dla których znajduje pewne uzasadnienie w równie ogólnikowych sentencjach Marksa. Ten wszakże wierzył, że w przyszłości będzie „jedna nauka" obejmująca łącznie wszystkie strony rzeczywistości i że w ogólności ludzie będą do tego stopnia „totalnymi" zintegrowanymi istotami, że będą wyrażać w pełni całość swojego bytu społecznego tak samo we wszystkich formach działalności i myślenia, że w jakiś tajemniczy sposób różnica między myśleniem a działaniem (stosownie do utopii Cieszkowskiego i Hessa) zaniknie. Można też sobie wyobrażać, że w takim społeczeństwie istotnie nie byłoby miejsca na etykę jako zbiór ogólnych norm regulujących ludzkie współżycie, albowiem każda jednostka doświadczać tam będzie bezpośrednio samą siebie jako „istotę społeczną", czyli będzie się spontanicznie identyfikować z „całością", a żadne abstrakcyjne normy czy przepisy nie będą do tego celu potrzebne. Taki jest, jak się wydaje sens owego uniwersalnego „znoszenia" wszystkich instytucji burżuazyjnego społeczeństwa w rozumieniu zarówno Korscha, jak Lukácsa; „znoszenie" jest tym samym, co doszczętne usunięcie „zreifikowanych" form życia, to znaczy wszystkich narzędzi, które w jakikolwiek sposób upośredniają związki między jednostkami. Społeczeństwo przyszłości miałoby być zbiorem osobników, które mają trwałą i niezniszczalną świadomość własnej identyczności z całością, a zarazem są same doskonałymi całościami, gdyż przezwyciężyły podział pracy i w szczególności nie znają różnicy między myśleniem, odczuwaniem i zachowaniem praktycznym. Jak wynika z poprzednich rozważań, ta epoka Ducha Świętego albo doskonałej integracji wszystkich sił ludzkich jest istotnie kluczowym punktem Marksowskiej utopii i jest zasługą Korscha jej odnowienie.

3. *Trzy fazy marksizmu*

Jakże to się jednak stało, że owa rdzennie Marksowska interpretacja świata przez dziesięciolecia leżała w zapomnieniu i zastąpiona została ewolucjonistycznym, deterministycznym i pozytywistycznym scjentyzmem? Korsch usiłuje wyjaśnić przyczyny tej aberracji również w kategoriach materializmu historycznego, to znaczy usiłuje po marksistowsku wyjaśnić samą historię marksizmu.

Jego zdaniem marksizm w dziejach przeszedł przez trzy wyraźnie wyodrębnione stadia, odpowiadające trzem fazom rozwoju ruchu robotniczego. Chronologia ta powtarza się bez zmiany w kilku artykułach, a rozwinięta jest najobszerniej we wstępie do drugiego wydania *Marxismus und Philosophie*. Pierwsza faza obejmuje kilka początkowych lat formowania się myśli Marksa: 1843-1848. W tym czasie rewolucyjna teoria ukształtowała się jako świadomość proletariatu bezpośrednio oparta na rzeczywistej walce klasowej. Jedność teorii i praktyki była realna, nie po prostu teoretycznie proklamowana. Jednak po czerwcu 1848 r. sytuacja ruchu robotniczego zmieniła się, kapitalizm wszedł w nowy cykl rozwojowy i nową fazę ekspansji. Przez całą drugą

połowę stulecia teoria marksistowska mogła się rozwijać tylko jako teoria; mimo osiągnięć teoretycznych Marksa i Engelsa naukowy socjalizm nie istniał w tym czasie – i nie mógł istnieć – jako realnie przez proletariat przyswojona i tworzona świadomość klasowa. Teoria uniezależniła się od ruchu rewolucyjnego, co zmieniło jej treść. Nade wszystko po śmierci Marksa myśl jego coraz bardziej jęła przybierać postać „systemu", który miał prawdziwość swoją zawdzięczać czysto naukowym walorom. Ten oderwany od rewolucji marksizm stał się dogmatyczną ideologią ortodoksji II Międzynarodówki. W wyjałowieniu marksizmu z rewolucyjnej treści nawet sam Marks nie jest niewinny (w szczególności *Krytyka programu gotajskiego*); jednakże główną przyczyną były same obiektywne warunki polityczne, które po prostu nie pozwalały, by teoria funkcjonowała jako „tylko wyraz" faktycznego ruchu. Marksiści coraz bardziej traktowali naukowy socjalizm jako sumę różnych nauk – ekonomii, socjologii, historii, filozofii – które nie miały „bezpośredniego odniesienia" do walki klasowej, to znaczy nie były bezpośrednio aktami tej walki, chociaż zajmowały się nią jako przedmiotem teoretycznych rozważań. Dopiero pod koniec stulecia (trzecia faza) pojawiły się nowe prądy, które usiłowały odnowić „subiektywną stronę" marksizmu jako proletariackiej teorii walki klas. Trzy kierunki przyczyniły się do tej zmiany: reformizm tradeunionistyczny, syndykalizm rewolucyjny i bolszewizm. Wszystkie zmierzały do tego, aby przedmiotem teorii uczynić „subiektywną działalność klasy robotniczej", nie zaś prawa ekonomiczne kapitalizmu: usiłowały zatem przywrócić marksizmowi jego właściwą funkcję jako myślowej nadbudowy realnego ruchu klasowego. W leninowskim komunizmie jednakże dogmatyzm II Międzynarodówki nie został zasadniczo przezwyciężony: teoria nadal uchodziła za „odbicie" świata, nie zaś tylko wyraz faktycznej aktywności proletariatu (stąd wspólna Leninowi i Kautsky'emu idea, wedle której teoria powstaje poza ruchem robotniczym i niezależnie od niego, a następnie dopiero jest w ten ruch z zewnątrz wnoszona). Ponadto Lenin traktuje teorię po prostu jako narzędzie w technicznym sensie słowa, oceniając prawdę lub fałsz poszczególnych twierdzeń ze względu na ich pożytek dla partii. Tę ostatnią krytykę powtarzał Korsch parokrotnie, przy czym nie jest jasne na pierwszy rzut oka, dlaczego taka utylitarna postawa względem teorii miałaby się sprzeciwiać jego własnemu podejściu, które także zakłada, że marksizm określa się przez swoją funkcję w walce klasowej, nie zaś przez samą treść. Wydaje się wszakże, że myśl jego jest następująca: rewolucyjna teoria ma być „wyrazem" ruchu, nie zaś instrumentem, który wykuwany jest poza tym ruchem przez teoretyków czy przywódców. Raczej (choć Korsch tymi słowy swojej myśli nie wypowiada) geneza teorii, nie zaś jej faktyczna funkcja określa jej historyczny sens.

Żadna z głównych form pracy teoretycznej, które przywracają marksizmowi jego „subiektywną stronę", nie odpowiada jednak – jak Korsch w 1931 roku stwierdził – potrzebom współczesnego etapu walki klasowej proletariatu. Powstała widoczna rozbieżność między komunizmem rosyjskim i stanowiskiem zachodnich rewolucyjnych teoretyków, jak Lukács, Pannekoek i sam Korsch. Leninizm natomiast okazał się adekwatną formą teoretyczną dla antyimperia-

listycznej walki w krajach leżących na peryferiach kapitalizmu. Klasa robotnicza rozwiniętych obszarów świata kapitalistycznego potrzebuje nowej formy teoretycznej, której marksizm w odziedziczonej postaci dostarczyć nie może. Korsch zrezygnował zatem z pierwotnej swojej nadziei, iż wystarczy powrócić do autentycznego marksizmu, aby odnaleźć rewolucyjną świadomość współczesnego proletariatu. Nie pozostawił jednak sam teorii, która miałaby marksizm w jego właściwych funkcjach zastąpić, uzupełnić czy zrewidować, nie można z jego pism wywnioskować, na czym ta teoria miałaby polegać i czym się od tradycyjnego marksizmu różnić.

4. *Krytyka Kautsky'ego*

Jest zupełnie zrozumiałe, że z punktu widzenia takiej interpretacji marksizmu całe dzieło teoretyczne Kautsky'ego musiało się wydawać najbardziej klasycznym i najdoskonalszym okazem aberracji, do jakiej doszedł marksizm, gdy stracił związek z ruchem rewolucyjnym. Toteż gwałtowna napaść na Kautsky'ego *opus magnum* jest u Korscha właściwie powtórzeniem jego własnej interpretacji. Korsch atakuje Kautsky'ego mniej jako reformistę (reformizm wyrastający z faktycznej walki związków zawodowych jest w jego oczach wyższą formą marksizmu niż ewolucjonizm ortodoksów), a bardziej jako naturalistę i darwinistę, który koncypuje materializm historyczny jako zastosowanie ogólnych założeń organicznej ewolucji do historii ludzkości. Główne punkty tego ataku są następujące:

Po pierwsze, Kautsky traktuje marksizm jako czysto naukową teorię, której słuszność nie ma żadnego związku z jej klasową funkcją i może być ustalona za pomocą powszechnie uznanych kryteriów naukowej poprawności. Twierdzić tak – to pozbawiać marksizm całej treści rewolucyjnej i wracać do zmistyfikowanego burżuazyjnego obiektywizmu.

Po wtóre, Kautsky zastępuje dialektykę – ogólną epistemologią przejętą od Macha; polega ona na tym, że myśli mają się stosować do faktów i do siebie wzajem. Co do dialektyki natury, która dla Marksa i Engelsa była ważna tylko o tyle, o ile występowała w dialektyce historii, Kautsky przedstawia ją jako uniwersalne prawa rozwojowe, których historia ludzka jest poszczególnym przypadkiem. Kautsky reprezentuje materializm przyrodniczy, a właściwie popularny darwinizm XIX-wieczny sprowadzający się do twierdzenia, że człowiek jest zwierzęciem i podlega wszystkim prawom ewolucji gatunków; procesy adaptacji do zewnętrznego środowiska wyjaśniać mają całą historię, a wrodzone popędy biologiczne – całość ludzkich zachowań. Szukając w biologii wiecznych praw historii, Kautsky w istocie rzeczy chce uwiecznić swoiste osobliwości społeczeństwa burżuazyjnego i nie jest w stanie pojąć tego społeczeństwa jako historycznej i wewnętrznie związanej całości, która tylko jako całość, razem ze wszystkimi swoimi składnikami, może i musi być zniesiona. Nic dziwnego, że traktując społeczeństwo jako obiektywny proces poddany naturalnym prawom i konstruując swoją teorię w oderwaniu od jej „subie-

ktywnego" zaplecza, Kautsky zmuszony jest, podobnie jak neokantyści, utrzymywać rozróżnienie – przezwyciężone przez Marksa – między faktami i powinnością, przyjmuje zatem idealistyczny normatywizm jako uzupełnienie przyrodniczego materializmu.

Po trzecie, teoria państwa Kautsky'ego jest z marksizmem absolutnie sprzeczna. Uważa on państwo za trwałą i najwyższą formę ludzkiego istnienia społecznego i uważa demokrację za najdoskonalszy produkt historii. Państwo, jego zdaniem, tłumaczy powstanie istniejących stosunków produkcyjnych, nie zaś odwrotnie. Co do genezy państwa, Kautsky ucieka się do (sprzecznej z Engelsem) hipotezy przemocy i podboju. Twierdzi, że główną formą tworzenia się państw były najazdy wojowniczych nomadów na pokojowe osiadłe plemiona. Obecnie zaś, twierdzi, mamy do czynienia z postępującym zwycięstwem demokratycznych form państwowych. W ten sposób cała teoria państwa jako narzędzia ucisku i wyzysku zostaje porzucona na rzecz burżuazyjnej teorii demokratycznego postępu. Kautsky w ogóle nie myśli o rewolucyjnym zniesieniu państwa, lecz tylko o dalszej jego demokratyzacji, stoi zatem na stanowisku burżuazyjnej państwowości. Nie wierzy w zniesienie państwa, zniesienie pieniądza, zniesienie podziału pracy, uważając wszystkie te idee, które należą do rdzenia marksizmu, za anachroniczną utopię. Wierzy zaś, że walka klasowa proletariatu od tej chwili może się toczyć w ramach burżuazyjnego państwa i jego demokratycznych instytucji i zasadniczo odrzuca przemoc rewolucyjną.

W sumie Kautsky jest przykładem takiej zdegenerowanej formy marksizmu, w której teoria ta zmienia się w hamulec walki klasowej.

Analiza Korscha jest bardzo typowym przykładem komunistycznej krytyki. Wiadomo z niej, dlaczego autor jest oburzony na Kautsky'ego, ale wcale nie wiadomo, dlaczego czytelnik miałby podzielać raczej autora, nie zaś Kautsky'ego stanowisko w jakiejkolwiek kwestii poszczególnej. Kautsky, na przykład, usiłował sięgać do historycznych informacji, aby wykazać, że zwykłą drogą tworzenia państwa jest podbój, a raczej pewna szczególna forma podboju. Jednak Korsch ani nie kwestionuje tych informacji historycznych, ani nie szuka nowych, gdyż nie interesują go żadne argumenty rzeczowe; ustala natomiast z oburzeniem, że Kautsky sprzeciwia się Engelsowi (czego, rzecz jasna, Kautsky był świadom i co podkreślał). Podobnie: Kautsky próbował wyjaśnić rzeczowymi argumentami, dlaczego przepowiednie w sprawie zniesienia państwa, prawa, pieniądza i podziału pracy są nierealne; Korsch jednakże nie stara się obalić tych argumentów, lecz powtarza, że krytyka Kautsky'ego wyjaławia marksizm z jego treści rewolucyjnej. Cały jego atak nie ma nie tylko żadnej siły argumentacyjnej, ale też żadnej treści rzeczowej, ma tylko znaczenie jako dodatkowy przyczynek do jego interpretacji marksizmu.

Okoliczność, że Korsch jest zupełnie obojętny na argumentację empiryczną, pasuje zresztą doskonale do całej jego doktryny. Skoro teoria, jak bez przerwy powtarza, nie może być niczym innym, jak myślowym wyrazem ruchu społecznego (świadomym lub nieświadomym tej swojej funkcji), to w ogóle osądzanie jej na podstawie jakichś uniwersalnych kryteriów naukowej poprawności nie

ma sensu: stoi się albo na stanowisku burżuazji, albo proletariatu, reszta wynika automatycznie z samego tego zaangażowania. Innymi słowy, racjonalne kryteria poznawcze przestają istnieć, akt politycznej identyfikacji zastępuje myślenie teoretyczne. Przyznając się do marksizmu w takiej właśnie wersji, Korsch wypowiedział jaśniej może niż ktokolwiek poza Lukácsem utajony antyintelektualizm marksizmu i komunizmu.

5. *Krytyka leninizmu*

W pierwszej połowie lat dwudziestych Korsch przyznawał się do leninizmu; widać to w szczególności z jego artykułu *Lenir und die Komintern* (1924), z recenzji książki Lukácsa o Leninie oraz z recenzji artykułów Stalina. Przyznawał w szczególności rację Leninowi przeciwko Róży Luksemburg w sprawie partii i „spontaniczności". Poparcie to jednak jest ogólnikowe i deklaratywne i widoczne jest, że od początku Korsch przeciwstawia się zastępowaniu władzy rad – władzą aparatu partyjnego i że wierzy w dyktaturę bezpośrednią klasy robotniczej jako całości. Oczywiste jest także – choć Korsch tego wówczas nie podkreślał – że cała jego rekonstrukcja marksizmu jako wyrazu świadomości proletariackiej jest nie do pogodzenia z leninowską „teorią odbicia".

Po zerwaniu z partią komunistyczną Korsch wypowiedział rychło w sposób wyraźny wszystko, co go od leninizmu dzieliło. Powtarzał kilkakrotnie, że pod względem teoretycznym ortodoksi II Międzynarodówki i leninowcy prawie się nie różnią: jedni i drudzy wierzą w marksizm pojęty jako „nauka" i jako prawdziwe odzwierciedlenie rzeczywistości, podczas gdy marksizm jest samowiedzą klasową ruchu rewolucyjnego, a jako taki jest sam aspektem tegoż ruchu, nie zaś obiektywnym sprawozdaniem z faktów empirycznych. Oddzielenie podmiotu i przedmiotu, teorii od praktyki, występuje zupełnie tak samo u Lenina, jak u Kautsky'ego. Lenin porzucił też Marksowską myśl o zniesieniu filozofii i usiłował stworzyć nową doktrynę, która podtrzymuje absolutyzm poznawczy Hegla, zastępując „ducha" – „materią", co jest wszakże czysto terminologicznym zabiegiem. Marksizmowi obcy jest bowiem wszelki absolut i wszelki transcendentalizm epistemologiczny. Lenin nie rozumie sensu dialektyki i umieszcza ruch dialektyczny w przedmiocie – naturze lub społeczeństwie – przy czym poznanie jest tylko kopią czy odbiciem owego obiektywnego procesu, nie zaś jego aktywnym elementem. Czysta teoria i czysta praktyka pozostają przeto u niego tak samo oddzielone, jak we wszelkim myśleniu pozytywistycznym, a podobnie oddzielone są metoda i treść wiedzy. W rezultacie leninowcy stworzyli system, w którym wymyślona przez nich doktryna, niezależna od walki klasowej, używana jest jako narzędzie ideologicznej dyktatury nad nauką i sztuką.

Zachodzi ścisły związek między leninowskim pozytywizmem filozoficznym a sowieckim despotyzmem: skoro bowiem zakłada się, że teoria nie jest wyrazem realnego ruchu robotniczego, ale „naukową" doktryną, która pretenduje do „obiektywnej prawdy" na mocy kryteriów niezależnych od tego ruchu, to doktryna ta przeobraża się w despotyczną ideologię służącą aparatowi partyjnemu w sprawowaniu dyktatury nad proletariatem.

Ostatecznie Korsch doszedł do wniosku, że państwo sowieckie jest totalitarnym systemem kontrrewolucyjnym, państwowo-monopolistycznym kapitalizmem, którego związek z marksizmem jest czysto werbalny i który jest pokrewny raczej faszystowskiemu totalitaryzmowi niż dyktaturze proletariatu w sensie Marksa.

6. *Nowy marksizm*

W zwięzłym artykule czy raczej deklaracji pod tytułem *Why I am a Marxist?* z 1935 roku Korsch wylicza na nowo główne cechy marksistowskiej doktryny. Wyliczenie to obejmuje cztery punkty. Po pierwsze, wszystkie twierdzenia marksizmu są *szczegółowe*, nie zaś (jak głosi oficjalna doktryna sowieckiego marksizmu) ogólne. Marksizm nie zawiera żadnej ogólnej teorii wyjaśniającej związki „bazy" z „nadbudową" (wywody Engelsa na temat „wzajemnego wpływu" są bezwartościowe, skoro nie możemy ustalić żadnych ilościowo określonych warunków owej determinacji). Wartość mają tylko szczegółowe opisy wyjaśniające szczegółowe zjawiska w określonej epoce historycznej.

Po wtóre, marksizm jest *krytyczny*, nie zaś pozytywny. Nie jest on ani nauką, ani filozofią, ale teoretyczną i praktyczną krytyką istniejącego społeczeństwa, jest więc sam rodzajem praktyki. Z drugiej strony, proletariat musi trzymać się odróżnienia między prawdziwymi i fałszywymi twierdzeniami naukowymi, stąd marksizm włącza „ścisłą, empirycznie weryfikowalną wiedzę", równie precyzyjną, jak w naukach przyrodniczych.

Po trzecie, przedmiotem marksizmu jest społeczeństwo kapitalistyczne w epoce rozkładu, wszystko to, co ujawnia historyczny charakter istniejących stosunków produkcji. Po czwarte, celem marksizmu nie jest kontemplacja świata, ale jego praktyczne przeobrażenie, a teoria jest „podporządkowana" celom rewolucyjnym.

Pierwsza z tych własności jest, jak widać, znacznym okrojeniem sensu marksizmu: byłoby, w rzeczy samej, bardzo trudno udowodnić, że Marks nigdy nie wypowiadał ogólnych twierdzeń na temat zależności między różnymi stronami życia społecznego, ale zadowalał się wyłącznie badaniem poszczególnych zjawisk historycznych. Co do drugiej cechy natomiast, to nie jest jasne, w jaki sposób można uzgodnić ogólną regułę empiryzmu z pojęciem teorii, która jest (nadal, podobnie, jak we wczesnych pismach Korscha) tylko wyrazem realnego ruchu społecznego. Jeśli marksizm związany jest kryteriami empirycznej sprawdzalności tak samo, jak wszelka inna wiedza, to ważność jego zależy od tego, czy spełnia te kryteria, nie zaś od tego, czy dobrze albo źle wyraża pewien interes klasowy. W takim razie dla wartości marksizmu i dla samej jego treści jest rzeczą logicznie obojętną, że służy on jako narzędzie polityczne; może być uznany przez każdego, kto sądzi, że teoria ta spełnia wymogi naukowej poprawności, bez względu na to, czy człowiek ów identyfikuje się z wartościami socjalizmu lub ruchu robotniczego. Lecz w tym samym tekście Korsch stanowisko takie (charakterystyczne dla teoretyków II Międzynarodówki) *explicite* odrzuca. Wydaje się zatem, że w jego zrewidowanej na nowo wersji marksizmu pozostaje nieusuwalna sprzeczność.

Rozdział IX

LUCIEN GOLDMANN

1. Życie i pisma

Lucien Goldmann, jak wspomniano, był najaktywniejszym propagatorem myśli Lukácsa we Francji i próbował z tej doktryny wydobyć pewne reguły metodyczne, które można by nawet skodyfikować. Pokazał także, w swoich studiach nad jansenizmem, w jaki sposób reguły takie stosować się dają w badaniu historycznym. Głównym przedmiotem jego zainteresowań była właściwie metodologia nauk humanistycznych, a badania nad dziejami filozofii czy literatury były z góry pomyślane jako demonstracja metody raczej, niż opis.

Lucien Goldmann (1913-1970) był z pochodzenia Żydem rumuńskim. Urodził się w Bukareszcie i tamże rozpoczął studia prawnicze. W roku 1933 w Wiedniu i we Lwowie, a od 1934 r. w Paryżu studiował filozofię, germanistykę i ekonomię polityczną. W czasie okupacji hitlerowskiej przedostał się do Szwajcarii, gdzie pracował czas jakiś jako asystent psychologa Jean Piageta, a kontakt ten wybitnie naznaczył jego późniejsze prace i sposób myślenia: wielokrotnie usiłował wykazać, że „epistemologia genetyczna" Piageta zawiera założenia metodyczne oraz wyniki, które pokrywają się w głównych punktach ze „strukturalizmem genetycznym", a ten ostatni jest niczym innym niż dobrze pojętą metodą dialektyczną, wypracowaną kolejno przez Hegla, Marksa i młodego Lukácsa (chociaż Piaget doszedł do swoich wyników zupełnie niezależnie od filozoficznych inspiracji z tej strony, na drodze czysto eksperymentalnej). W Zurychu Goldmann przygotował swoją rozprawę doktorską o Kancie, po wojnie zaś wrócił do Paryża, gdzie mieszkał do śmierci, pracując w C.N.R.S., a potem w szóstej sekcji École Pratique des Hautes Études. W 1952 roku ogłosił niewielką książeczkę zawierającą jego rozmyślania nad metodologią humanistyki pod tytułem *Sciences humaines et philosophie*, zaś w 1955 r., główne swoje dzieło *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Tam właśnie, analizując filozofię Pascala i teatr Racine'a pokazać chciał, w jaki sposób badanie struktur znaczących świadomości, odniesionych do swoistych sytuacji klas społecznych, może być przydatne w rozumieniu zjawisk kulturalnych i odsłonić ich aspekty inaczej nieuchwytne.

W późniejszych latach Goldmann nie ogłosił już żadnego większego dzieła, publikował jednak i wygłaszał wiele przyczynków, które złożyły się na tomy *Recherches dialectiques* (1959), potem *Pour une sociologie du roman* (1964) i wreszcie pośmiertnie wydane *Marxisme et sciences humaines* (1970). Napisał także dwa studia o Racine'ie (*Racine*, 1956; *Situation de la critique Racinienne*, 1971). Był przez wiele lat żarliwym apostołem dialektyki. Uczestnicy niezliczonych zjazdów i sympozjów humanistycznych znali jego białą grzywę i niedźwiedzią sylwetkę, z której dobywał się namiętny, nieco agresywny bas, po raz tysięczny wykładający zasady strukturalizmu genetycznego w szczególnym zastosowaniu do Pascala i Racine'a.

W odróżnieniu od Lukácsa, za którego ucznia uważał się, Goldmann nie był jednak człowiekiem partii; nigdy nie był stalinistą i (oprócz paromiesięcznej przynależności do jakiejś grupy trockistowskiej we wczesnej młodości) do żadnej partii nie należał. Był jednak socjalistą przekonanym i żywo interesował się, w ostatnich latach, perspektywami samorządu robotniczego jako nowej drogi socjalistycznego rozwoju społeczeństw zachodnich.

2. Strukturalizm genetyczny. Pojęcie światopoglądu i świadomości klasowej

Cztery nazwiska, jak wspomniano, są dla Goldmanna słupami milowymi w dziejach metody dialektycznej, służącej rozumieniu zjawisk społecznych, nade wszystko historii kultury: Hegel, Marks, Lukács i Piaget. Dzięki wypracowanym przez nich metodom humanistyka zdolna jest przezwyciężyć tradycyjne przeciwstawienie wyjaśniania i rozumienia, podkreślane przez neokantystów, uwolnić się od dychotomii faktów i wartości, a wreszcie połączyć punkt widzenia historyczny, genetyczny, z punktem widzenia strukturalnym, co właśnie w nazwie metody jest zaznaczone.

Najważniejsze myśli genetycznego strukturalizmu są następujące:

Pierwszym zadaniem wiedzy humanistycznej jest poprawna konstytucja przedmiotu badania. Nie jest bowiem wcale oczywiste ani zdrowym rozsądkiem wprost dyktowane, jakie mianowicie, to jest jak „wycięte" czy jak skonstruowane obiekty powinny być rozważane: osobnik ludzki, jedno dzieło artystyczne czy filozoficzne, cała epoka kultury, filozofia w sensie technicznym czy malarstwo jako wyróżniona dziedzina aktywności. Dialektyczne myślenie zakłada, że żadne fakty empiryczne nie są same przez się sensowne, że sens ujawnia się tylko przez wiązanie faktów w „całości" czy też struktury różnego rzędu i że struktury te, dla badacza kultury, są to zespoły ludzkich zachowań obejmujące współzależnie czynności intelektualne i ich wytwory, wartości moralne i estetyczne, a także praktyczne działania, które te wartości mają zrealizować. Badacz nie jest bynajmniej związany granicami samowiedzy, jaką ludzie dysponują o swoich własnych zachowaniach. Przeciwnie, chce on zrozumieć sens zachowań lepiej i nadać im ład bardziej spoisty, niż jest to możliwe dla samych podmiotów tych zachowań, na przykład dla twórców dzieł filozo-

ficznych czy artystycznych. Usiłuje on wydobyć „struktury znaczące", wewnątrz których poszczególne fakty, idee czy wartości dopiero ujawniają swój sens. „...Fakty ludzkie stanowią zawsze globalne struktury sensowne, o charakterze zarazem praktycznym, teoretycznym i afektywnym i (że) struktury te można studiować w sposób pozytywny, to znaczy wyjaśniać je i zarazem rozumieć jedynie w perspektywie praktycznej, opartej na przyjęciu pewnego zespołu wartości" (*Le Dieu caché*, str. 7).

Otóż dialektyka wychodzi z założenia, że podmiotem twórczości kulturalnej nie są osobniki ludzkie, ale grupy społeczne – w szczególności klasy jako zbiorowości historycznie uprzywilejowane. Dzieła kultury rozważać trzeba jako odpowiedzi tych zbiorowości na sytuacje „globalne", takie odpowiedzi, które sprzyjają zmianie sytuacji w duchu korzystnym dla interesów grupy. Interpretacja genetyczna dzieła filozoficznego czy artystycznego nie może zatem polegać na tym, że się odnosi to dzieło do psychicznych osobliwości twórcy, w ten sposób bowiem właściwy podmiot kultury – zbiorowość – zostaje wyeliminowany. Nie może ona polegać też na tym, by rozważać „wpływy", jakich jednostka na sobie doznała wskutek ciążenia tradycji. Przeciwnie, w faktach „wpływu" nie „wpływający" jest czynny, ale obiekt wpływu. Wpływ, któremu pisarz, filozof czy artysta ulega, jest niejako wybrany przez niego samego: usiłując wyrazić pewne aspiracje swojej klasy, jednostka sama selekcjonuje przeszłość i dobiera sobie te antecedentia, które jej pasują. Genetyczne wyjaśnienia, słowem, to wyjaśnianie przez sytuacje społeczne, nie zaś przez immanentną „logikę" kultury albo psychologię indywidualną.

Do tego punktu Goldmann nie wykracza poza standardowe reguły materializmu historycznego. Jednakże sądzi on, że reguły te, gdy je bardziej uszczegółowić, pozwalają rozprawić się z wszystkimi tradycyjnymi dylematami metodologii humanistyki. Szczególnie ważne wydaje mu się odróżnienie – które w dziele Marksa jest ledwo zaznaczone, a które Lukács rozwinął – rzeczywistej świadomości klasy i świadomości potencjalnej (*zugerechnetes Bewusstsein* u Lukácsa, *conscience possible* u Goldmanna). Lukács, w rzeczy samej, twierdzi w głównym swoim dziele, że kiedy odnosimy świadomość empiryczną jakiejś klasy społecznej do „całości" historycznego procesu, potrafimy odkryć nie tylko to, co dana klasa faktycznie myśli, czuje i pragnie, ale również co myślałaby ona, czuła i pragnęła, gdyby miała jasną i niezmistyfikowaną znajomość swojego położenia i swoich interesów. Dialektyka, innymi słowy, pozwala nam wykryć maksimum możliwej świadomości, do jakiej dana klasa w historycznie danych warunkach jest zdolna. Goldmann rozwija to właśnie pojęcie jako model badań nad kulturą. Świadomość możliwa nie jest faktem, ale konstrukcją teoretyczną. Jednakże zdarza się tak, że szczególnie wybitne jednostki danej klasy potrafią efektywnie wykroczyć poza świadomość przeciętną i wyrazić aspiracje lub interesy klasy w postaci doskonałej, to jest rzeczywiście uczynić świadomość możliwą – świadomością realną.

Tak więc, badacz należycie zaprawiony w dialektyce umie wykryć jaka świadomość odpowiada w sposób doskonały danej grupie, albo czym *byłaby* lub czym *powinna* być taka świadomość archetypalna. Goldmann twierdzi, że przeprowadził taką właśnie analizę świadomości jansenistycznej.

Jednakże wyjaśnianie zjawisk kultury przez genezę klasową nie jest tym samym, co redukcja ich do zachowań ekonomicznych. W tym punkcie Goldmann jest także zgodny z Lukácsem. Zbiorowości ludzkie są całościami, w których tylko przez abstrakcję wyróżnia się różne dziedziny życia czy też „czynniki". Nie ma naprawdę odrębnej historii gospodarczej, politycznej, historii religii, filozofii czy literatury: jest globalny, konkretny proces historyczny, który „przewija się" czy też wyraża w rozmaitych formach zachowań. Właściwym przedmiotem badań humanistycznych nie jest związek przyczynowy, w którym zachowania ekonomiczne grałyby rolę czynną, a zachowania kulturalne występowały jako skutki. „Prymat" zachowań ekonomicznych w teorii Marksa nie jest żadnym prawem historii, lecz tylko faktem, polegającym na tym po prostu, że ludzie w toku dotychczasowej historii musieli większą część czasu poświęcać na zaspokojenie potrzeb elementarnych. Socjalizm obiecuje zniesienie tej zależności. Zachowania, które pozostawiają ślady w postaci dzieł kultury, nie są przeto ani biernymi skutkami historii gospodarczej, ani tylko narzędziami innych, jakoby jedynie rzeczywistych interesów i aspiracji. Można, przeciwnie, badać struktury klasowe poprzez ich wyraz literacki lub filozoficzny.

Jeśli zakładamy, że wszelkie zachowanie ludzkie jest sensowne, że jednak sens ten nie odsłania się w badaniu motywacji jednostek, ale tylko w dążeniach, choćby źle uświadomionych, wielkich grup społecznych, to nie potrzebujemy już, zdaniem Goldmanna, odróżniać wyjaśnienia i rozumienia jako dwóch różnych i niezależnych czynności badawczych. „Rozumienie" nie polega bynajmniej, jak u Diltheya, na przeżyciu naśladowczym (*Nacherlebnis*), na akcie współodczuwania czy empatii. „Rozumienie przedstawia nam się jako zabieg ściśle intelektualny, polegający na możliwie najdokładniejszym opisie struktury znaczącej", podczas gdy „wyjaśnianie jest niczym innym, jak włączeniem tej struktury, jako czynnika konstytutywnego i funkcjonalnego, w strukturę, która ją bezpośrednio obejmuje..." (*Marxisme et sciences humaines*, str. 65-66). Chodzi o to, że struktury tworzą pewną hierarchię, przy czym wtedy, gdy opisujemy strukturę niższego rzędu, „rozumiemy" ją, to jest chwytamy jej sens; kiedy z kolei włączamy ją w strukturę bardziej rozległą, wówczas zabieg nasz jest jednocześnie wyjaśnieniem struktury mniejszej przez większą i rozumieniem owej większej struktury. Nie ma więc różnicy między dwiema metodami, ale tylko między rozległością badanych przedmiotów: ta sama czynność wyjaśnia pewną strukturę i ujmuje w sposób rozumiejący strukturę wyższą w hierarchii.

Pojęcie „struktury" nie zakłada bynajmniej, że jest to całość wewnętrznie harmonijna. Przeciwnie, najczęściej „struktura" zawiera różne sprzeczności wewnętrzne, wynikające albo stąd, że wartości, o które dana klasa zabiega, są wzajem niezgodne albo, że nie dają się urzeczywistnić w danych warunkach historycznych albo, że próby ich realizacji prowadzą do wyników sprzecznych z oczekiwaniami; struktura nie jest więc tylko systemem porządkującym, ale także systemem napięć.

Jeśli niegenetyczny strukturalizm (zwłaszcza Lévi-Straussa) poprzestaje na budowaniu wewnętrznie powiązanych całości, jeśli strukturalizm genetyczny

Freuda chwyta tylko genezę psychologiczną sensów badanych, to strukturalizm genetyczny w sensie Marksa, Lukácsa i Piageta (i samego Goldmanna, oczywiście), pojmuje indywidualność tylko jako sposób przejawiania się napięć, walk i aspiracji zbiorowych.

Obok likwidacji rozdziału procedur badawczych na wyjaśniające i rozumiejące, strukturalizm genetyczny ma tę zaletę, że pozwala uporać się z dychotomią faktów i wartości. Chodzi o to, że „całości" czy też struktury, które badamy, zawierają w sobie, w nierozdzielnym spleceniu, zachowania praktyczne, postawy oceniające (moralne czy estetyczne), czynności intelektualne. Praca intelektualna zawsze zakłada akty wartościowania, których nie można naprawdę oddzielić od czysto poznawczych. Rzeczywistość przedstawia się ludziom zawsze jako przedmiot praktycznych zabiegów, percepcja na każdym poziomie selekcjonuje świat stosownie do wartości lub pragnień ludzkich; akt percepcji jest zawsze jak gdyby zaczątkowym działaniem. Po prostu nie ma czegoś takiego, jak czysta, bezinteresowna kontemplacja. Akty poznawcze muszą być rozumiane i mogą być rozumiane tylko jako pewien „aspekt" człowieka jako istoty praktycznej. Badania humanistyczne, które są świadome tego „całościowego" charakteru wszystkich ludzkich zachowań, nie mogą zatem, bez deformacji, wyróżniać dziedziny czysto intelektualnych aktywności oraz postaw wartościujących.

Do ujawnienia tego praktycznego charakteru myślenia przyczynił się walnie Piaget. Wykazał on, że wszystkie struktury poznawcze – na przykład pojęcia i reguły logiki, pojęcia i prawa arytmetyki czy geometrii – pochodzą, zarówno na onto-, jak na filogenetycznym poziomie, ze współdziałania kilku okoliczności, wśród nich komunikacji międzyludzkiej, praktycznych zabiegów, których zasady wykształcają się we wczesnym dzieciństwie, oraz języka. Piaget niejako doświadczalnie wykazał, że nasza intelektualna „strukturalizacja" świata nie może być wyjaśniona przez transcendentalne normy racjonalności, ale tłumaczy się okolicznościami społecznymi i praktycznymi; normy poznawcze są narzędziami życia zbiorowego i zabiegów praktycznych, zawierają zatem w sobie składniki wartościujące i praktyczne i nie mogłyby się bez nich ukonstytuować.

Dla strukturalisty genetycznego przedmiotem badań *par excellence* jest pogląd na świat (*vision du monde*), czyli pewien zespół aspiracji, uczuć i idei, który łączy członków pewnej grupy (najczęściej klasy społecznej) i przeciwstawia ją innym grupom. Charakterystyka ta jest o tyle ważna, że wynika z niej, zdaniem Goldmanna, iż przedmiotem pracy humanisty nie powinny być idee filozoficzne czy dzieła literatury, doktryny teologiczne czy twórczość malarska – jako wyodrębnione obiekty. Jeśli badamy pogląd na świat, musimy go badać poprzez wszystkie formy wyrazu, nie tylko, na przykład, w jego ściśle dyskursywnej, filozoficznej artykulacji. Dlatego takie dziedziny, jak historia filozofii czy historia sztuki albo literatury, mają źle zbudowany przedmiot. Historyk, który bada jansenizm, obowiązany jest śledzić to zjawisko, albo ten pogląd na świat, jako całość, a więc odsłonić wspólną inspirację ideologiczną, która kierowała piórem Pascala, Racine'a i pędzlem Philippe de Champaigne.

Programem Goldmanna jest więc reorganizacja intelektualna nauk humanistycznych w duchu, który całość ich podporządkuje badaniom wielkich zbiorowości oraz kulturalnym przejawom ich życia.

Wszystkie te reguły nie są na tyle jednoznaczne, aby wiadomo było, na podstawie ich wyłożenia, jak je stosować. Pożyteczne więc być może przedstawienie takiego zastosowania w głównej książce Goldmanna, chociaż temat tej książki jest nieco zbyt szczegółowy z punktu widzenia zadań niniejszego wykładu.

3. Światopogląd tragiczny

Goldmann, choć uważał się za marksistę, nie przyjmował nigdy do wiadomości symplicystycznych schematów, które dzieliły historię filozofii na „nurt materialistyczny" i „nurt idealistyczny". Próbował skonstruować jednostki sensu historycznego zupełnie inaczej. Szczególnie ważną jednostką jest dlań zjawisko, które nazywa światopoglądem tragicznym i które rozważa na przykładzie ruchu jansenistycznego, a po części także na przykładzie Kanta.

Światopogląd tragiczny z XVII wieku jest próbą ponownego odnalezienia globalnego obrazu świata po niszczycielskich skutkach korozji racjonalistycznej i empirystycznej. Racjonalizm i empiryzm były wyrazem aspiracji stanu trzeciego. Zrujnowały one pojęcie wspólnoty ludzkiej i pojęcie *uniwersum* jako gotowego ładu. Zastąpiły je *respective* pojęciem jednostki rozumnej i przestrzeni nieskończonej. Nowy pogląd na świat zmierzał do zakwestionowania tradycyjnych hierarchii społecznych i do ukonstytuowania społeczeństwa, które jest zbiorem autonomicznych, izolowanych, równych i wolnych osobników. W filozofii i literaturze francuskiej dążenie to reprezentują Descartes i Corneille. Ze świata kartezjańskiego usunięte zostały wszystkie pozaindywidualne źródła moralności, zniknął Bóg i zniknął wszechświat pojęty jako dobroczynny porządek. Światopogląd tragiczny jest zniewolony przyjąć do wiadomości te wyniki racjonalizmu, które zdominowały już życie intelektualne Europy i usiłuje przezwyciężyć racjonalizm niejako od wewnątrz; akceptuje rozum, ale chce go pozbawić monopolu; przyjmuje do wiadomości przyrodę, w której Bóg nie jest wprost obecny, ale nie chce świata bez Boga. Nauka zakryła Boga przed okiem ludzkim, światopogląd tragiczny jest zatem ideą „Boga ukrytego". Bóg Pascala jest zawsze obecny i zawsze nieobecny zarazem. Jest on widzem ludzkiego życia, lecz obecność jego nie może być racjonalnie stwierdzona. Nie jest ani pomocnikiem człowieka, ani nawet (jak dla Kartezjusza) gwarantem prawomocności wiedzy, ale sędzią.

Racjonalizm zachwiał podstawami ładu w świecie. Światopogląd tragiczny wyraża świadomość ludzi, którzy nie mogą przekreślić wyników racjonalizmu, ale zarazem doświadczają trwogi w świecie dwuznacznym, pozbawionym wyraźnych reguł moralnych, opuszczonym przez Opatrzność. Świadomość tragiczna nie zna stopni pośrednich między nicością i doskonałością; spojrzenie ukrytego Boga odbiera światu wszelką wartość i redukuje go do nicości, ale,

ponieważ właśnie jest to Bóg ukryty, świat empiryczny jest jedynym, co nam wprost dostępne, a więc świat jest zarazem niczym i wszystkim. Taki obraz świata skazuje ludzi na nieustanne rozdarcie. Ani ucieczka od świata nie jest możliwa, ani życie w świecie dla realizacji w nim wartości transcendentnych. Jedyną postawą konsekwentną jest życie w świecie, który trzeba ustawicznie negować. To jest właśnie postawa Pascala z okresu *Myśli* i postawa Racine'a jako autora *Fedry*.

Jansenizm jest ruchem, który określa się przez pewne cechy i wartości wspólne (teoria łaski skutecznej, negacja „Boga filozofów", antymolinizm, niechęć do mistycyzmu, obrona Janseniusza, niehistoryczna negacja świata), nie jest jednak ruchem jednolitym. Goldmann wyróżnia cztery różne warianty jansenizmu. Jeden z nich (de Barcos, Pavillon, Racine jako autor *Andromachy* i *Britannika*) dąży do całkowitej negacji świata i usiłuje uciec od niego w schronisko kontemplacji. Drugi chce walczyć o naprawę świata pozostając w nim i odróżniając wewnątrz świata dobro od zła (Arnauld, Nicole, Pascal z epoki *Prowincjałek*). Trzeci jest próbą kompromisu ze światem (Choiseul, Arnauld d'Audilly). Czwarty wreszcie, czyli jansenizm konsekwenty, jest akceptacją tragedii; neguje świat wewnątrz świata i niepewność ludzką wobec Boga doprowadza do formy skrajnej, ważąc się na akt *pari*, zakładu, nie tylko względem zbawienia, ale względem samej egzystencji Boga (*Myśli* Pascala i *Fedra* Racine'a).

W świecie tragedii, gdzie Bóg pozbawia świat wszelkiej wartości, a zarazem, przez brak obecności jawnej, czyni ten świat wszystkim, człowiek wyraża swoją świadomość w formie permanentnego paradoksu, nieustannie negując i afirmując te same twierdzenia: albowiem żyje wśród wartości antagonistycznych, z których żadna nie może jednak unicestwić pozostałych. Do świadomości tragicznej należy poczucie, iż żyje się wyłącznie dla realizacji wartości, których zrealizować zasadniczo niepodobna – bo realizacje cząstkowe nic nie znaczą, skoro myśli się wedle zasady „wszystko lub nic". Człowiek może zwracać się tylko do Boga, ale on właśnie jest niemy; właściwą formą wyrazu dla świadomości tragicznej jest więc monolog, głos skazany na samotność. *Myśli* są takim właśnie tekstem, nie zaś rozprawą apologetyczną.

Pascal i Racine reprezentują jansenizm w postaci doskonałej, doprowadzają do końca to, co u innych wyraża się tylko połowicznie, a więc właśnie wyrażają „świadomość możliwą" całej zbiorowości, maksimum jej potencji. Jest to przy tym świadomość klasowa, mianowicie świadomość francuskiej *noblesse de robe* w epoce przejścia do monarchii absolutnej. Dawna warstwa *noblesse de robe* jest coraz bardziej usuwana ze swoich pozycji społecznych na rzecz centralnej biurokracji. Ta sama monarchia, która ją pozbawia racji bytu, jest jednak dla tej klasy jedyną ekonomiczną podstawą istnienia: stąd świadomość tej klasy przybiera postać tragiczną i paradoksalną: nowe formy polityczne są jej obce i wrogie, ale nie może ona dążyć do ich radykalnej zmiany. To rozdarcie znajduje wyraz literacki i filozoficzny w pisarstwie jansenistycznym; jansenizm jest ideologią klasy spychanej na coraz gorsze pozycje, a zarazem związanej z warunkami, które ją niszczą i utrzymują zarazem.

W świadomości tragicznej nie ma miejsca na mistykę. Bóg występuje tu, przeciwnie, jako byt nieskończenie odległy; nie ma z nim kontaktu przez zjednoczenie mistyczne, ale tylko przez modlitwę, która dystans między człowiekiem i Bogiem podkreśla raczej niż łagodzi – podczas gdy mistyka jest próbą przezwyciężenia dystansu.

Pascal przechodzi na stanowisko dojrzałej świadomości tragicznej w 1657 roku, już po napisaniu *Prowincjałek*. Odrzuca wszelką wartość wiedzy świeckiej, a zarazem kontynuuje badania naukowe; odmawia wszelkiego kompromisu z władzą, a zarazem deklaruje posłuszeństwo władzy i Kościołowi. Nie wierzy w tryumf prawdy i dobra w świecie, ale żąda, by całe życie było podporządkowane walce o ten tryumf. Ta postawa określa jego styl pisarski: w świecie tragedii żadne twierdzenie nie jest prawdziwe, jeśli nie uzupełnia go drugie, sprzeczne z nim; żadne działanie nie jest dobre, jeśli drugie, odwrotnie skierowane, mu nie towarzyszy. O tyle Pascal jest także zwiastunem myślenia dialektycznego, chociaż dialektyka jego ma charakter statyczny i tragiczny (nie ma syntezy między skłóconymi wartościami, nie ma perspektywy wyjścia ze sprzeczności). W świecie Paskalowskim człowiek żyje pośrodku między dwoma ekstremami, ale bynajmniej nie odczuwa tej swojej środkowej pozycji jako miejsca naturalnego (jak w filozofii tomistycznej), gdyż oba ekstrema pociągają go z równą siłą i w obu jednocześnie widzi właściwe swoje miejsce; żyje więc w stanie nieznośnego rozdarcia; nie może przyjąć skończoności, a nieskończoność jawi mu się jako niedostępna; afirmuje siebie tylko poprzez własną słabość i niezdolność do syntezy. Dąży do oswojenia „całości", ale wie, że jest to dążenie daremne. Ostatecznie więc Pascal nie może uznać ostatecznych zasad poznania, ani *cogito*, ani reguł empiryzmu, ale odwołuje się do *raison du coeur*, władzy praktycznej, jako jedynej instancji, na której polegać można. Pod tym względem Pascal także antycypuje myśl dialektyczną; dialektyka ta dochodzi do punktu kulminacyjnego w *pari*, gdzie sprawa fundamentalna dla ludzkiego losu – istnienie Boga – rozstrzyga się przez akt praktycznego hazardu, nie zaś przez rozumowania teoretyczne. Pascal wie, że rozum sam na siebie zdany jest bezsilny, wie przeto jak gdyby, że czynności poznawcze są tylko „stroną" człowieka całkowitego. Skoro nie tylko wola Boga, ale samo jego istnienie jest przed nami utajone, trzeba wobec tej kwestii naczelnej podjąć ryzykowny akt zakładu, a sytuacja, która do tego doprowadza, nie zależy od naszej woli. *Pari* jest aktem nadziei, aktem praktycznym, który ma rozstrzygnąć kwestię teoretyczną; ma on więc strukturę podobną, co rozum praktyczny Kanta, który przywołuje nadzieję na możliwość dobra najwyższego, aby rozstrzygnąć kwestie metafizyczne, a także podobną do wezwania Marksa, dla którego społeczeństwo bezklasowe nie jest bynajmniej naukowo dowiedzioną koniecznością; wiara w to społeczeństwo jest tym samym, co akt praktycznego zaangażowania na jego rzecz.

W dialektyce Pascala nie ma ani historii, ani przyszłości: jest tylko znikająca nieustannie teraźniejszość i nostalgią wyczuwana wieczność. Życie społeczne jest [illegible]ne zła i nie można w nim odszukać żadnych reguł sprawiedliwości; ale skazani jesteśmy na życie w tym świecie, bez nadziei jego radykalnej naprawy.

Zarówno konserwatyzm społeczny Pascala, jak jego pogarda dla wszystkich wartości prawa, hierarchii społecznej i obyczajów są, w paradoksalnym zespoleniu, konsekwencjami tragicznego światopoglądu.

Oto więc przykład, w jaki sposób można konstruować kategorie historyczne, które wyjaśniają struktury świadomości, odnosząc je do sytuacji klasowych. Kategorie takie, jeśli są dobrze zbudowane, pozwalają nadać jednolity sens zjawiskom, ale nie izolują zjawisk od ich źródeł historycznych; spełniają zatem postulaty myśli strukturalistycznej i interpretacji genetycznej zarazem. Przez budowę takich narzędzi pojęciowych zdobywamy środki interpretacji, które potem dają się stosować do wielkiej rozmaitości zjawisk. Przykład: gdy rozumiemy jansenizm jako ideologię *noblesse de robe*, rozumiemy także libertynizm jako ideologię *noblesse de cour*, wyrażaną, na przykład w komediach Molière'a: *Mizantrop* jest atakiem na jansenizm, *Don Juan* zaś krytyką częściową libertynizmu, mianowicie jego akceptacją zasadniczą, lecz w granicach pewnego umiaru.

4. *Goldmann a Lukács. Komentarz do strukturalizmu genetycznego*

Goldmann, jak wspomniano, uważał się za ucznia i kontynuatora dzieła Lukácsa, nade wszystko Lukácsa z wczesnego okresu, autora *Die Seele und die Formen* oraz *Geschichte und Klassenbewusstsein* (zdaniem Goldmanna, podstawowe składniki dialektyki, rozwinięte później, są u Lukácsa obecne już w jego przedmarksistowskiej twórczości). Jednakże w rzeczywistości Goldmann przejął tylko część teorii Lukácsa, nie przejął zaś innych składników i to takich, które sam Lukács uważał za konstytutywne dla własnej twórczości. Goldmann stara się operować pojęciem „całości" historycznej; wierzy, że badanie naukowe może doprowadzić do ujawnienia świadomości klasowej, jaką ona powinnaby być, gdyby była całkowicie konsekwentna; wierzy, że przezwyciężyć można, dzięki metodzie dialektycznej, dychotomię faktów i wartości, rozumienia i wyjaśniania; że akty poznawcze są zawsze uwikłane w postawy praktyczne i że nie możemy w ogóle wydzielić w zachowaniu ludzkim dziedziny czystego oglądu teoretycznego, tym samym – że nie istnieją żadne ostateczne kryteria wiedzy, żadne sądy elementarne. W tych wszystkich myślach jest Lukácsowi wierny. Jednakże – a jest to punkt dla Lukácsa fundamentalny – Goldmann nie interesuje się w ogóle mitologią proletariatu jako nosiciela wyzwolonej świadomości absolutnej ani też nie twierdzi, że owa doskonała świadomość wcieliła się w partię komunistyczną. Wszystkie te sprawy są mu najzupełniej obce, dlatego też jest on we wszystkich kwestiach szczegółowych o wiele mniej dogmatyczny od Lukácsa. W ogólności Goldmann był zdania – i powtarzał to wielokrotnie – że marksistowska krytyka „reifikacji", jakiej ludzie ulegają w społeczeństwie kapitalistycznym, zachowuje pełny swój walor względem obecnych czasów (przemiana wszystkich produktów ludzkich i samych osobników ludzkich w towary, ilościowo porównywalne; zanik ja-

kościowych związków między ludźmi, rozziew między życiem prywatnym i publicznym; zanik odpowiedzialności indywidualnej i redukcja ludzi do wykonawców zadań już gotowych, narzuconych przez zracjonalizowany system; stąd deformacja osobowości, zubożenie kontaktów między ludźmi, obumarcie solidarności, zanik powszechnie uznanych kryteriów pracy artystycznej, upowszechnienie się „eksperymentu" jako zasady twórczej; upadek autentyzmu w kulturze jako rezultat izolacji różnych dziedzin życia, w szczególności dominacji procesów produkcji traktowanych jako dziedzina całkiem od innych niezawisła; wszystko to są cechy społeczeństwa konsumpcyjnego). Jednocześnie jednak uważał, że inna część analiz Marksa, mianowicie jego przewidywania co do pauperyzacji proletariatu i rosnącej świadomości rewolucyjnej zostały obalone przez rozwój historyczny. Społeczeństwo kapitalistyczne potrafiło stworzyć klasie robotniczej warunki względnego bezpieczeństwa i zaspokojenia, stąd nie ma powodu spodziewać się, że świadomość rewolucyjna i aspiracje rewolucyjne tej klasy będą wzrastać aż do momentu gwałtownego wybuchu – wbrew dawnym proroctwom marksistów. Pod tym względem Goldmann jest z Lukácsem w niezgodzie, ale jest to punkt istotny; Lukács bez swojej wiary w świadomość rewolucyjną proletariatu nie jest już Lukácsem.

Dlatego również Goldmann nie przejął estetyki Lukácsowskiej, albo przejął ją tylko w cząstce. Nie wierzył on bynajmniej w „realizm socjalistyczny" jako „wyższy etap" kultury. Był, w przeciwieństwie do Lukácsa, otwarty na wszystkie nowe prądy w literaturze i sztuce, żywo interesował się nowościami i komentował z sympatią takich pisarzy, jak Gombrowicz, Robbe-Grillet, Jean Genet, Nathalie Sarraute, a więc twórców stojących na antypodach wszystkiego, co można by w jakimkolwiek sensie nazwać „realizmem socjalistycznym". Starał się również u tych pisarzy odszukać „struktury", odpowiadające pewnym zjawiskom społecznym, choćby odpowiedniość ta nie była ani zamierzona, ani nawet dostrzeżona przez pisarza (na przykład *Les Gommes* Robbe-Grilleta odsłaniają mechanizm autoregulacji społeczeństw kapitalistycznych, a *La Jalousie* tegoż pisarza poświęcona jest zjawisku reifikacji).

W tym sensie można nazwać Goldmanna lukaczystą umiarkowanym, co jednak właściwie znaczy, że nie był on lukaczystą w ogóle, a tylko przejął od Lukácsa pewne kategorie, które jego zdaniem, mogłyby posłużyć do badania historii dialektyki i w ogólności historii kultury.

Również w swojej orientacji politycznej Goldmann niewiele miał wspólnego z dogmatami komunistycznymi. Nie wierzył, zgodnie z przytoczonym jego poglądem na ważność doktryny Marksa, w rewolucję proletariacką tak, jak klasyczna doktryna ją przewidywała. Twierdził jednak, że najważniejszym zadaniem jest szukanie nowego ładu społecznego, który uwolni świat od „zreifikowanych" struktur i przywróci ludziom autentyzm oraz poczucie więzi. Zajmował się zwłaszcza perspektywami ruchu *autogestion ouvrière*, któremu we Francji teoretyczne podstawy próbował nadać Serge Mallet. Interesowały go doświadczenia jugosłowiańskie w tym zakresie. Wierzył, że ruch ten może z czasem doprowadzić bez gwałtownych wstrząsów rewolucyjnych do odnowienia jedności życia ekonomicznego i kultury; że może przywrócić ludziom pra-

cującym poczucie i potrzebę odpowiedzialności za życie zbiorowe i odtworzyć żywą wspólnotę, którą kapitalizm zabił w swojej tendencji do kwantyfikowania wszystkich wartości. Ale socjalizm dla niego nie określał się przez cechy instytucjonalne ani też ruch ku socjalizmowi – przez dążenie do zwiększonej konsumpcji. Raczej wartości duchowe, więź społeczna nieupośredniona i odpowiedzialność jednostkowa były dla niego główne w ideale socjalistycznym. Nie sądził także, by istniały jakiekolwiek prawa dziejowe, które ten ideał gwarantują: powinniśmy raczej przyjmować ten ideał jako akt *pari*, w którym żadnej pewności nie ma.

Ponieważ Goldmann znacznie mniej niż Lukács, obciążony był dziedzictwem dogmatycznego marksizmu, jego studia historyczne są znacznie mniej schematyczne. *Le Dieu caché* jest z pewnością próbą interesującą. Dla historyka XVII wieku jest tam wiele punktów budzących sprzeciw, lecz wolno powiedzieć, że Goldmann zwrócił uwagę na pewne strony jansenizmu, których badanie okazać się może płodne.

Nie znaczy to wszelako, by reguły metodyczne, które głosił, dały się przyjąć bez zastrzeżeń, ani by ich sens był całkiem jasny.

W szczególności kategoria świadomości możliwej wydaje się nadzwyczaj wątpliwa. Przyjąć tę kategorię jako narzędzie w badaniach historycznych to tyle, co założyć, że możemy z sytuacji pewnej klasy społecznej wydedukować, jaka powinna być jej świadomość, aby doskonale tej sytuacji odpowiadała. Jest to wszelako fantazja. Nawet gdybyśmy założyli – wbrew oczywistości, wbrew zdrowemu rozsądkowi, wbrew wiadomościom historycznym i nawet wbrew Marksowi – że wszystkie poglądy na świat są jednoznacznie przyporządkowane sytuacji klasowej, w której powstają (a postulat Goldmanna to właśnie zakłada), to i tak nie moglibyśmy takiej dedukcji przeprowadzić. Musielibyśmy bowiem ponadto znać jakieś prawa generalne, na mocy których określone sytuacje klasowe zawsze produkują określone formy ideologii, sztuki, filozofii czy religii. Praw takich nie znamy i znać nie będziemy nigdy, gdyż sama natura przedmiotu badań sprzeciwia się takiej możliwości: przedmiotem tym jest jeden i niepowtarzalny proces historyczny. Nie może być prawa głoszącego, iż „zawsze ilekroć odtworzą się dokładnie warunki Francji z połowy XVII wieku, będą one produkować doktrynę Gassendiego, Descartes'a, Pascala itd.". Wystarczy sformułować projekt szukania takich „praw", aby uprzytomnić sobie jego absurdalność.

Tymczasem jednak Goldmann wierzy, że taką dedukcję od warunków historycznych jakiejś klasy do jej produkcji intelektualnej i artystycznej można przeprowadzić i że on sam, przynajmniej na jednym przykładzie, tego właśnie dokonał. Wiara, że wyczyn taki jest możliwy, nie zakłada zresztą logicznie, że sytuacja klasowa „produkuje" odpowiednie zjawiska duchowe; wystarczy założenie znacznie słabsze, które mówi o jednoznacznym przyporządkowaniu obu dziedzin, nie zaś o przyczynowym między nimi związku; natomiast, jeśli kto wierzy w taką odpowiedniość, może wierzyć także, że dopuszczalna jest także dedukcja w odwrotnym kierunku, to jest, że możemy na podstawie *Myśli* Pascala zrekonstruować historię gospodarczą i polityczną Francji tej epoki. Że

jednak wiara w to jednoznaczne przyporządkowanie jest gołym urojeniem, łatwo się przekonać. Ktokolwiek ustalił taką jednoznaczność dokładnie, musiałby być zdolny do odtworzenia na własną rękę tych właśnie dzieł filozoficznych czy artystycznych, nie znając ich uprzednio, ale znając tylko sytuację klasową społeczeństwa badanego; musiałby więc umieć; na podstawie wiadomości o pozycji *noblesse de robe* w epoce Mazarina, napisać *Myśli* Pascala nie czytając ich uprzednio. Dopiero, gdy uda się komu ten wyczyn, teoria „świadomości możliwej" znajdzie potwierdzenie (Goldmann, w rzeczy samej, utrzymuje, że wydedukował istnienie Martina de Barcosa z analizy ogólnej jansenizmu; po prostu doszedł do wniosku, że ktoś taki powinien był istnieć i rzeczywiście odnalazł go następnie). Dążeniem Goldmanna jest zinterpretować wszystkie bez wyjątku idee i nawet formy ekspresji Pascala jako swoisty wyraz świadomości klasowej; okazuje się, że można w ten sposób wytłumaczyć takie na przykład okoliczności, jak fakt, że *Myśli* pozostały nieukończone (choć Pascal umarł tymczasem), że są zbiorem fragmentów, nie zaś spoistym traktatem, że Pascal był katolikiem, nie zaś protestantem (choć w religii katolickiej urodził się i wychował) itd. Różne wyjaśnienia tego rodzaju są pomysłowe, ale nie mogą uchodzić za nic więcej aniżeli intelektualne *tour de force*.

Goldmann powiada, co prawda, że w badanych zjawiskach świadomości powinniśmy oddzielić składniki „istotne" od akcydentalnych, każe się więc domyślać, że tylko te pierwsze dają się wytłumaczyć czy też przyporządkować sytuacji klasowej. Nie wiadomo wszelako, na jakiej podstawie takie odróżnienie składników istotnych i przypadkowych można przeprowadzić. Grozi nam, że bądź będziemy apriorycznie ustalać, jaki powinien być światopogląd danej klasy, bądź uznamy za „istotne" te właśnie składniki, które klasowymi okolicznościami mogą być wyjaśnione, czyli popadniemy w *circulus vitiosus*.

Ponieważ jednak Goldmann wierzy, że niemal wszystko w badanych światopoglądach można przyporządkować położeniu klasowemu „zbiorowego podmiotu", analizy jego zupełnie pomijają wszystkie inne okoliczności społeczne i psychologiczne, które faktycznie obecne są w tworzeniu filozofii. Jansenizm, w jego ujęciu, odniesiony jest bezpośrednio do klasy, której aspiracje jakoby „wyraża", fakty zaś takie, jak istnienie Kościoła i względnie samodzielne konflikty wewnątrzkościelne – dogmatyczne czy organizacyjne, na przykład związane z rozbieżnościami między klerem świeckim i zakonnym – są poza zasięgiem analizy. Podobnie pominięta jest całkowicie immanentna logika rozwoju filozofii czy teologii, a także czysto indywidualne, biograficzne i psychologiczne względy.

Ostatecznie Goldmann pada ofiarą niezwykle uproszczonej i selektywnej interpretacji marksizmu. Jego dążeniem jest wykrycie „struktur znaczących", czyli jak gdyby podstawowych jednostek „sensu" w historii; „sens" przy tym, jak widać z różnych jego uwag, to tyle, co nieuświadomiona albo źle uświadomiona celowość, niejako niższy stopień zachowania celowego, podobny do tego, o którym mówimy w odniesieniu do zachowań zwierząt. Jednakże zakłada on najzupełniej arbitralnie, że taka jednostka sensu może być ukonstytuowana tylko jako klasa społeczna wyposażona, na skutek swego położenia, w

pewien zespół wartości i aspiracji i że tylko ten zespół może być właściwym układem odniesienia dla studiów nad historią kultury. Aby uprawomocnić taką metodę, założyć trzeba, że wszystkie godne uwagi zachowania ludzkie, w szczególności tworzenie kulturalne, są „ostatecznie" wyrazem interesów klasowych, a reszta jest najwyżej wtórną racjonalizacją lub niewartymi uwagi przypadkami. Takie podejście jest może zgodne z niektórymi szczególnie symplicystycznymi formułami Marksa, lecz bynajmniej uzasadnione nie jest. Praktycznie, wiemy, że w powstawaniu poglądów na świat rozmaite okoliczności są czynne i że nikt nie jest w stanie wyczerpać ich wielości w badaniu jakiegokolwiek zjawiska. Interpretacja Pascala w kategoriach jednostkowej psychologii jest z pewnością możliwa i z pewnością niewystarczająca; podobnie interpretacja, która odnosiłaby jego myśl wyłącznie do czysto teologicznych konfliktów; lecz tak samo niewystarczająca jest interpretacja w kategoriach klasy społecznej. Powiedzieć tyle, to nie znaczy spodziewać się, że ktoś może zaprezentować kiedykolwiek syntezę ostateczną, uwzględniającą wszystkie możliwe okoliczności. Zapewne praca taka jest niewykonalna. Jednakże próba interpretacji w kategoriach klasowych, chociaż może rzucić interesujące światło na Pascala i przyczynić się do jego rozumienia, nie wymaga wcale oparcia w metodologii, która dogmatycznie, a gołosłownie ogłasza, że interpretacja taka ma monopol na tłumaczenie Pascala (czy jakiegokolwiek innego zjawiska w dziejach kultury) i że potrafi wszystko, co ważne, wyjaśnić. W rzeczywistości tak pojęty „strukturalizm genetyczny" nie jest w stanie zdać sprawy z ciągłości i trwałości jakichkolwiek dzieł kultury: przy założeniu, że sens dzieła Pascala jest całkowicie redukowalny do położenia *noblesse de robe* w XVII-wiecznej Francji, niepojęte jest, dlaczego ludzie dzisiejsi, a wśród nich Lucien Goldmann, mieliby w ogóle interesować się Pascalem i doszukiwać się w jego dziełach czegoś współcześnie istotnego. Skądinąd trwałość ta i ciągłość wymagają założenia – zresztą zdroworozsądkowego – że niezależnie od zmiennych okoliczności społecznych i walk klasowych, które są współczynne w narastaniu wartości kulturalnych, istnieje historia kultury uniwersalna i nie związana klasowo, ponieważ istnieją potrzeby duchowe, pytania i niepokoje ludzkie, które powtarzają się nieprzerwanie w dziejach, chociaż zmieniają formy wyrazu pod wpływem różnych historycznych i psychologicznych okoliczności.

Nie wydaje się także, by sprawa dychotomii fakty-wartości przedstawiała się choćby odrobinę lepiej po zapewnieniach Goldmanna, że „przezwyciężył" on, za Marksem i Lukácsem, tę przykrą trudność. Nie ma w jego pismach żadnej logicznej analizy tych trudności i żadnej próby odpowiedzi na kwestie podnoszone w tym punkcie czy to przez tradycję pozytywistyczną, czy przez Maxa Webera. Trzeba wszakże wyraźnie odróżnić wartości jako przedmiot badań socjologa i psychologa od wartości jako utajonych założeń metody badawczej. Jeśli zakładamy, jak Goldmann, że w badaniu filozofii odkrywamy zawsze pewne motywacje praktyczne uwikłane w pracę intelektualną, to nic jeszcze stąd nie wynika co do perspektyw „przezwyciężenia" dychotomii sądów oceniających i sądów opisowych. Co więcej, przypuszczenie, że wszystkie nasze opisy są tak samo utajonymi wartościowaniami i że w szczególności warto-

ściowanie to z reguły odniesione jest do aspiracji klas społecznych, jest nadzwyczaj niebezpieczne i skłaniać może do intelektualnego nihilizmu. Nie mamy bowiem wówczas sposobu, aby oceniać myślenie ludzkie ze względu na czysto intelektualne kryteria empiryczne i logiczne, wszystkie twory kultury okazują się tak samo podszyte klasowym punktem widzenia, zarówno najprymitywniejsze dzieła politycznej propagandy, jak najbardziej wysublimowane twory wysiłku intelektualnego. Nie ma również wtedy żadnych ogólnie obligujących reguł, które pozwoliłyby kwestie filozoficzne czy naukowe dyskutować niezależnie od klasowych względów, jakie są uwikłane w różne stanowiska. Tymczasem, jeśli nawet zakładamy, zgodnie z Marksem, że człowiek jest istotą praktyczną i że myśl jego jest na służbie praktycznych potrzeb, musimy dokonać pewnych dalszych rozróżnień; jeśli bowiem praktycznymi względami kierowana selekcja zjawisk działa na poziomie elementarnej percepcji, jeśli postęp wiedzy nawet jest pobudzany, w wielkiej skali, przez praktyczne okoliczności, to nie wynika stąd, że nie istnieją uniwersalne – w skali ludzkiego gatunku, niekoniecznie w sensie transcendentalnym – kryteria logiczne i empiryczne, wedle których wiedza ludzka i praca intelektualna mogą być osądzane. Kryteria zaś takie mogą być dość dobrze odróżnione od kryteriów wartościowania moralnego czy estetycznego. Założenie, że we wszystkich dziedzinach kultury, również w pracy naukowej, mamy do czynienia tylko z „globalnymi" całościami, obejmującymi wartości, postawy afektywne i zachowania praktyczne i że całości te są sensowne, tylko gdy przyporządkowane są klasom społecznym, uniemożliwia w ogóle stosowanie reguł logiki i zasad testowalności w analizie naukowej i redukuje wszystko do niezróżnicowanych kategorii „interesu klasowego".

Goldmann z pewnością przyczynił się znacznie do ożywienia francuskiego marksizmu i w sposób pomysłowy zastosował marksistowskie reguły interpretacji do badań nad jansenizmem: w swoich analizach historycznych był on, w rzeczy samej, mniej schematyczny niż w swoich ogólnych zasadach metodologicznych. Jednakże te właśnie ogólne zasady nie usunęły wątpliwości co do walorów marksistowskiego rozumienia historii kultury.

Rozdział X

SZKOŁA FRANKFURCKA I TEORIA KRYTYCZNA

Termin „szkoła frankfurcka" używany jest od lat 50-tych na oznaczenie ważnego, paramarksistowskiego ruchu niemieckiego, którego historia zaczyna się w pierwszej połowie lat 20-tych i związana jest instytucjonalnie z historią Institut für Sozialforschung. Można mówić w tym przypadku o „szkole" w znaczeniu nieco ściślejszym niż w odniesieniu do innych tendencji marksistowskich, chociaż i tu, jak zwykle bywa, nasuwają się wątpliwości, czy i w jakim stopniu poszczególne osoby mogą być do niej zaliczone. Istnieje jednak wyraźna ciągłość pewnego sposobu myślenia i można mówić o dwupokoleniowej kontynuacji myśli; inicjatorzy i twórcy tego kierunku pomarli, nie odeszli jednak bez następców.

W obfitej produkcji naukowej i publicystycznej frankfurtczyków znajdujemy dzieła z najróżniejszych dziedzin wiedzy humanistycznej: filozofia, socjologia empiryczna, muzykologia, psychologia społeczna, historia dalekiego Wschodu, ekonomia sowiecka, psychoanaliza, teoria prawa; nie ma mowy, rzecz jasna, o zdaniu sprawy z całości tej produkcji w krótkim przeglądzie. Znamienną cechą szkoły było, po pierwsze, traktowanie marksizmu nie jako normy, której należy dochować wierności, ale jako punktu wyjścia i pomocy w analizie i krytyce istniejącej kultury; stąd swoboda w korzystaniu z wielu innych źródeł inspiracji poza marksizmem (Hegel, Kant, Nietzche, Freud między innymi). Po wtóre, szkoła miała programowo charakter „bezpartyjny", nie identyfikowała się z żadnym ruchem politycznym, w szczególności ani z komunizmem, ani z socjaldemokracją – względem obu zaznaczała wielokrotnie swój krytyczny stosunek. Po trzecie, szkoła była pod widocznym wpływem tej interpretacji marksizmu, którą w latach 20-tych wypracowali Lukács i Korsch, w szczególności posługiwała się pojęciem „reifikacji", jako taką kategorią, którą najlepiej streszcza całość problemów współczesnego świata. W żadnym razie jednak nie można uważać jej za szkołę lukaczystów. Franfurtczycy bowiem – to jest czwarty punkt ważny w ogólnej charakterystyce – zawsze kładli nacisk na samodzielność i niezależność myśli teoretycznej i opierali się pochłonięciu działalności teoretycznej przez wszechobejmującą *praxis*, mimo że sami także mieli na oku krytykę istniejącego społeczeństwa w celu jego przekształcenia. Po piąte (jest to następny punkt zasadniczej rozbieżności

z Lukácsem), szkoła przyjmowała wprawdzie Marksowskie założenia odnoszące się do wyzysku i „alienacji" proletariatu, lecz nie identyfikowała się z proletariatem w tym sensie, by miała *a priori* uważać za normę istniejącą świadomość klasową, a tym mniej – orzeczenia partii komunistycznej. Kładła nacisk na uniwersalny charakter procesu „reifikacji", który dotyka wszystkie warstwy społeczeństwa, a z biegiem czasu miała coraz więcej wątpliwości co do rewolucyjnej misji proletariatu i jego wyzwoleńczej roli, by w końcu doszczętnie tę część Marksowskiej doktryny porzucić. Po szóste, mimo że głęboko „rewizjonistyczna" w odniesieniu do ortodoksalnych wersji marksizmu, szkoła uważała się za rewolucyjny ruch intelektualny, odrzucała stanowisko reformistyczne i głosiła potrzebę całkowitego wyjścia poza istniejące społeczeństwo, przyznając zarazem, że żadnej pozytywnej utopii nie jest w stanie przedłożyć, a nawet twierdząc, że stworzenie takiej utopii w obecnych warunkach jest niemożliwe.

Szkoła dojrzewała i rozwijała się w epoce powstawania, zwycięstwa i upadku nazizmu niemieckiego, stąd analiza różnych zjawisk społecznych i kulturalnych związanych z nazizmem zajmuje dość dużo miejsca w jej produkcji (przesądy rasowe, potrzeba autorytetu, źródła ekonomiczne i ideologiczne totalitaryzmu). Prawie wszyscy wybitni uczestnicy ruchu pochodzili z burżuazyjnych rodzin niemieckich żydowskiego pochodzenia, ale tylko nieliczni mieli istotne związki kulturalne z żydostwem; niemniej można przypuszczać, że fakt ten miał pewien wpływ na kierunki zainteresowania szkoły.

Głównymi przeciwnikami filozoficznymi, których frankfurtczycy zwalczali, były empiryzm logiczny i w ogólności pozytywistyczne prądy w teorii poznania i metodologii nauk; pragmatyzm; utylitaryzm; później także egzystencjalna filozofia niemiecka. Przedmiotem ataku było „społeczeństwo masowe" i degradacja kultury, zwłaszcza sztuki, w warunkach rozrostu masowych środków przekazu informacji. Byli pionierami w analizie i agresywnej krytyce kultury masowej i w tym sensie kontynuatorami Nietzschego, obrońcami wartości kultury elitarnej. Wiązali te ataki z krytyką społeczeństwa, w którym środki manipulacji masami przez zawodową biurokrację są coraz potężniejsze, przy czym odnosi się to zarówno do społeczeństw totalitarnych – faszystowskich lub komunistycznych – jak do demokracji zachodnich.

1. Wiadomości historyczne

Institut für Sozialforschung został założony we Frankfurcie na początku 1923 roku z inicjatywy grupy młodych intelektualistów, za pieniądze prywatne, pochodzące od rodziny jednego z założycieli, Feliksa Weila; miał jednak status oficjalny placówki badawczej, związanej z Uniwersytetem Frankfurckim. Oto główne osoby z grona założycielskiego i pierwszych członków Instytutu:

Friedrich Pollock (1894-1970), ekonomista, później znany jako autor pierwszej poważnej analizy planowania gospodarczego w Rosji Sowieckiej

(*Die Planwirtschaftlichen Verusche in der Sowjetunion 1917-1927*, Leipzig, 1929).

Karl Grünberg, pierwszy dyrektor Instytutu (1861-1940) nie był typową postacią dla intelektualnej atmosfery środowiska; należał do starszej generacji ortodoksów marksistowskich; zajmował się historią ruchu robotniczego i od 1910 roku wydawał pismo naukowe „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung".

Ośrodkową postacią w Instytucie (i dyrektorem od 1930 r.) był Max Horkheimer (1895-1973), z wykształcenia psycholog i filozof, uczeń Hansa Corneliusa, autor rozpraw o Kancie.

Wśród pierwszych członków Instytutu był także Karl Wittfogel (1896-) wówczas członek partii komunistycznej, później sławny jako autor rozpraw o historii Chin (*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, 1931; *Oriental Despotism*, 1957). Jego współpraca z Instytutem trwała tylko kilka lat; w dziejach marksizmu znaczenie jego polega na tym, iż podjął on, u Marksa ledwo naszkicowaną, problematykę „azjatyckiego sposobu produkcji". Nie może on jednak uchodzić za typowego przedstawiciela szkoły frankfurckiej.

Drugim, obok Horkheimera, człowiekiem, który decydująco przyczynił się do ukształtowania swoistej filozofii szkoły frankfurckiej był Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1970), który jednak rozpoczął współpracę z Instytutem dopiero pod koniec lat 30-tych. Adorno był filozofem, muzykologiem i kompozytorem; uzyskał doktorat na podstawie rozprawy o Husserlu, a jego praca habilitacyjna poświęcona jest estetyce Kierkegaarda. W drugiej połowie lat 20-tych studiował kompozycję i muzykologię w Wiedniu. Para Horkheimer-Adorno jest niejako wcieleniem szkoły.

Leo Lowenthal (1900-) również nieco później związał się z Instytutem. Jego rozprawy z historii i teorii literatury również uchodzą za przyczynki do specyficznej ideologii szkoły.

W 30-tych latach, już na emigracji, członkiem Instytutu został Walter Benjamin (1892-1940), jeden z najwybi..iejszych krytyków literackich niemieckich epoki międzywojennej. Wartość jego dzieła nie polega jednak na tym, by było ono przyczynkiem do rozwoju marksizmu; z wszystkich znanych pisarzy szkoły frankfurckiej był on tym, którego więź z marksizmem była najluźniejsza.

Wśród komunistów współpracujących z Instytutem byli także, obok Wittfogla, Karl Korsch (o którym piszemy osobno) oraz Franz Borkenau, który znany jest również z okresu po zerwaniu z partią, z rozpraw atakujących komunizm. Jego dzieło z 1934 roku poświęcone ideologii wczesnego kapitalizmu (*Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*) może jednak uchodzić za produkt szkoły, jako że analizuje ono związki między upowszechnieniem gospodarki towarowej a filozofią racjonalistyczną – typowa problematyka frankfurcka.

Henryk Grossmann (1881-1950), Żyd polski, ekonomista, nie był natomiast postacią charakterystyczną dla Instytutu, z którym współpracował od końca lat 20-tych. Należał raczej do tradycyjnej ortodoksji i zajmował się ana-

lizami ekonomicznymi, które miały potwierdzić prognozy Marksa odnoszące się do ekonomicznego rozkładu kapitalizmu i spadku stopy zysku.

Z początkiem lat 30-tych członkami Instytutu zostali Herbert Marcuse (któremu, z uwagi na jego późniejszą rolę, poświęcamy osobny rozdział) oraz Erich Fromm, później jeden z najsławniejszych heretyków freudyzmu.

Od 1932 roku Instytut wydawał pismo „Zeitschrift für Sozialforschung", które bylo głównym organem szkoły i w którym ukazało się wiele jej podstawowych dokumentów teoretycznych. Po emigracji do Stanów Zjednoczonych kontynuatorem pisma były przez dwa lata (1939-41) „Studies in Philosophy and Social Sciences".

Po dojściu nazistów do władzy w początkach 1933 roku działanie Instytutu w Niemczech było, oczywiście, niemożliwe. Poprzednio już otwarto filię Instytutu w Genewie, dokąd następnie udała się część współpracowników. Druga filia powstała w Paryżu, gdzie też nadal ukazywało się pismo. Adorno spędził kilka pierwszych lat emigracji w Oxfordzie, a w 1938 roku przeniósł się do Stanów Zjednczonych, gdzie wcześniej lub później znaleźli się wszyscy współpracownicy Instytutu (najwcześniej Fromm). Wittfogel spędził kilka miesięcy w obozie koncentracyjnym, lecz w końcu udało go się wydostać. Emigranci powołali do życia, przy Uniwersytecie Kolumbijskim w New Yorku, International Institute for Social Research, który kontynuował prace rozpoczęte we Frankfurcie i podejmował nowe, w podobnym duchu. Walter Benjamin, który od 1935 roku mieszkał w Paryżu, nie dotarł jednak na nowe miejsce wygnania. Uciekając z Francji we wrześniu 1940 roku odebral sobie życie na granicy hiszpańskiej. Horkheimer i Adorno spędzili wojnę w Stanach Zjednoczonych (w New Yorku i Los Angeles). Obaj powrócili do Frankfurtu (w 1950 i 1949 roku odpowiednio) i objęli katedry na tamtejszym uniwersytecie. Fromm, Marcuse, Lowenthal i Wittfogel pozostali na drugiej półkuli.

Fundamentalne założenia szkoły frankfurckiej w zakresie zarówno epistemologii, jak krytyki kultury sformułował Horkheimer w serii artykułów publikowanych na łamach „Zeitschrift" (w większości zebranych w dwutomowej edycji A. Schmidta *Kritische Theorie*, 1968). Rozprawa *Traditionelle und kritische Theorie* ma wśród nich najbardziej ogólny i programowy charakter. Inne dotyczą najróżniejszych kwestii filozoficznych, między innymi sprawy stosunku teorii krytycznej do racjonalizmu, do materializmu, do sceptycyzmu, do religii; znajdujemy tam także krytykę Bergsona, Diltheya, Nietzschego, rozważania o funkcji filozofii, o pojęciu prawdy, o swoistości nauk społecznych. Termin „krytyczna teoria", przez Horkheimera używany, miał podkreślać, jak się wydaje, trzy składniki jego orientacji filozoficznej: po pierwsze, niezależność w stosunku do istniejących doktryn (również marksizmu); po wtóre, przekonanie o zasadniczym schorzeniu całej istniejącej cywilizacji, która wymaga globalnego przekształcenia, nie zaś cząstkowych napraw; po trzecie, świadomość, że analiza istniejącego społeczeństwa jest sama tegoż społeczeństwa skladnikiem albo jedną z form jego samowiedzy. W rozważaniach Horkheimera obecne jest nieprzerwanie marksistowskie zalożenie, że sens idej filozoficznych, religijnych czy socjologicznych jest zrozumiały tylko przez od-

niesienie do interesów różnych grup społecznych (lecz nie: że wszystko można „ostatecznie" zredukować do interesu klas), że więc teoria jest funkcją życia społecznego; z drugiej strony broni on autonomii myśli teoretycznej, a między tymi dwoma stanowiskami powstaje napięcie, które nie jest usunięte. Horkheimer broni Heglowskiego Rozumu przeciwko empirystom, pozytywistom i pragmatystom; jest przekonany, że dysponujemy władzą ustalania takich prawd, które nie są wypowiadalne ani w postaci hipotez empirycznych, ani w postaci sądów analitycznych; nie przyjmuje jednak, jak się zdaje, żadnej teorii podmiotu transcendentalnego. Zwalcza scjentyzm, to znaczy twierdzenie, wedle którego metody faktycznie stosowane w naukach przyrodniczych obejmują całość narzędzi umysłowych prowadzących do wartościowych wyników poznawczych, przy czym zwalcza go co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że w badaniu społecznym, inaczej niż w przyrodoznawstwie, badanie samo jest elementem rzeczywistości badanej, po wtóre dlatego, że wszystkie dziedziny wiedzy potrzebują, obok reguł empirycznych i logicznych, pracy Rozumu; jednakże zasady, które rządzą Rozumem, nie są wyłuszczone w zadowalający sposób i nie jest jasne, skąd mamy je czerpać.

Te rozważania Horkheimera w istotnych punktach anonsują późniejsze dzieła szkoły frankfurckiej, między innymi *Dialektykę negatywną* Adorna; stara się on najwidoczniej uniknąć wszelkich formuł „redukcjonistycznych", gdy rozważa zarówno tradycyjno-heglowskie, jak tradycyjno-marksistowskie kwestie. Ani podmiotowość indywidualna nie może być bez reszty opisana w kategoriach społecznych i rozpuszczona w swoich społecznych przyczynach, ani społeczeństwo nie może być opisane w kategoriach psychologicznych; podmiot ani nie jest bezwzględnie pierwotny, ani nie da się ująć jako po prostu derywat przedmiotu; ani „baza", ani „nadbudowa" nie mają określonego prymatu; ani zjawisko, ani „istota" nie występują jako samodzielne obiekty, od siebie niezależne; ani *praxis* nie może pochłonąć teorii, ani odwrotnie; wszędzie mamy do czynienia z oddziaływaniem wzajemnym. Rozważania te nie są jednak na tyle precyzyjne, abyśmy mogli na ich podstawie ustalić reguły metody, która by nas od pokus redukcjonizmu, dogmatyzmu, idealizmu i wulgarnego materializmu jednocześnie chroniła. We wszystkich oddziaływaniach wzajemnych mamy do czynienia z częściową autonomią oddziałujących na siebie okoliczności, ale granice tej autonomii nie są określone. Podkreślając potrzebę bezustannej „mediacji" Horkheimer chce się, jak się wydaje, samookreślić negatywnie względem wszystkich redukcjonistycznych tradycji.

Widoczne jest także – zarówno z pism Horkheimera, jak z innych rozpraw szkoły – że krytyczna teoria wiązała doktryny empirystyczne i pozytywistyczne z kultem techniki i z technokratycznymi tendencjami w życiu społecznym. Jednym ze stałych motywów szkoły jest przekonanie, że świat jest zagrożony przez wzrost techniki, która ma na swoje usługi naukę, ale naukę z założenia obojętną w stosunku do świata wartości. Jeśli scjentystyczne przepisy i restrykcje mają obowiązywać w całości ludzkich czynności poznawczych, jeśli wobec tego poznanie nasze niezdolne jest do wytwarzania sądów wartościujących, wówczas wzrost nauki i techniki nieuchronnie prowadzić będzie do

społeczeństwa totalitarnego, do coraz skuteczniejszego manipulowania ludźmi, do niszczenia kultury i do zagłady osobowości. Stąd waga Heglowskiego Rozumu – *Vernunft*, w odróżnieniu od *Verstand* – który jest w stanie wydawać wyroki „całościowe" i ustalać nie tylko dobre środki do celów irracjonalnie założonych, ale także same cele (czego scjentystycznie zorientowana kultura nie może i nie chce czynić, gdyż zakłada, że żadne cele nie mogą być naukowo ustalane, a wobec tego muszą być pozostawione irracjonalnym kaprysom). Ani Horkheimer, ani nikt inny ze szkoły frankfurckiej nie potrafił jednak, jak się zdaje, wyjaśnić, w jaki sposób ta sama władza poznawcza może czynić jedno i drugie, i w jaki sposób przechodzi się od badania zjawisk do rozumienia utajonej poza nimi „esencji", która nas poucza nie tylko o tym, czym człowiek jest empirycznie, ale także o tym, czym byłby człowiek w pełni realizujący swoją naturę.

Zwalczając fenomenalistyczne stanowisko pozytywistów, szkoła frankfurcka, w rzeczy samej, szła tropem młodego Marksa i ożywiona była tą samą interesownością. Chodziło o to, aby dociec, czym jest człowiek prawdziwie i jakie są wymagania prawdziwego człowieczeństwa – wymagania, których niepodobna ustalić na podstawie samej empirycznej obserwacji, ale które mimo to nie mają być arbitralnie ustanowione, lecz odkryte. W szkole, jak się wydaje, panowało przekonanie, że człowiekowi jako takiemu, na mocy samego jego człowieczeństwa, coś się „obiektywnie" należy, w szczególności, że należy mu się szczęście i wolność. Natomiast frankfurtczycy na ogół odrzucali przypuszczenie młodego Marksa, że człowieczeństwo realizuje się w procesie pracy, że praca sama przez się – we współczesnym świecie albo w przyszłości – może ujawnić i doprowadzić do pełni „istotę człowieka". Nigdy nie jest jasne w tych rozważaniach, w jaki sposób wiarę w paradygmat człowieczeństwa można uzgodnić z przekonaniem, że człowiek określony jest przez swoje samotworzenie w historii. Nie wiadomo też, w jaki sposób twierdzenie, że praca intelektualna nie może wykroczyć poza *praxis* historyczną, uzgodnić z żądaniem krytyki „globalnej", w której teoria czy Rozum przeciwstawia się całości owej *praxis*.

Wszystkie te elementy teorii krytycznej są obecne już w latach 30-tych, zarówno u Horkheimera, jak Marcuse'a i Adorno; ten ostatni rozważał sprawę subiektywności i przedmiotu oraz sprawę „reifikacji" głównie w analizie filozofii Kierkegaarda i w krytyce muzycznej. Towarowy charakter sztuki w warunkach monopolistycznego kapitalizmu jest jednym ze stałych wątków jego rozważań (muzyka jazzowa w całości była dla Adorno objawem tej degradacji). Chodziło mu zwłaszcza o to, że w warunkach masowości i komercjalizacji sztuka traci swoją funkcję „negatywną" – swoją zdolność do utopijnego wykraczania poza istniejące społeczeństwo; nie tyle więc „polityzacja" sztuki go przerażała, ile odwrotnie – uwiąd funkcji politycznych na rzecz pasywnej rozrywki.

Co się tyczy twórczości Waltera Benjamina, to niepodobna jej w całości rozważać w kontekście dziejów marksizmu. Wśród licznych jego pism krytyczno-literackich i filozoficznych niewiele jest takich, w których można do-

patrzeć się marksistowskiej prowenienq'i. Niemniej przez długi czas Benjamin uważał się za wyznawcę materializmu historycznego, po swojemu pojętego, a także był przejściowo sympatykiem komunizmu (choć nigdy do partii nie wstąpił). Wydaje się, że usiłował on wcielić materializm historyczny do własnej teorii kultury, którą wypracował był sobie przedtem i która z marksizmem nic wspólnego nie miała. Gershom Scholem, bliski jego przyjaciel, a potem jeden z największych autorytetów w dziedzinie historii judaizmu, podkreśla u Benjamina bardzo silny rys mistyczny, który nigdy nie zanikł (Scholem pisze też, że Benjamin bardzo niewiele w życiu czytał Marksa). Benjamin zawsze interesował się sprawą utajonych sensów mowy i w związku z tym ciekawiła go Kabała, język magii i w ogólności geneza i funkcje słowa. Zdaje się, że traktował materializm historyczny jako taki rodzaj kodu, który może służyć do odsłaniania zaszyfrowanych sensów historii, lecz jego własne spekulacje ukazywały tę doktrynę jako poszczególny przypadek czy zastosowanie bardziej generalnej teorii, która łączyła zachowanie ludzkie z powszechnym w naturze impulsem „mimetycznym". W każdym razie jego rozważania o historii nie mają nic wspólnego z teorią uniwersalnego postępu albo determinizmu dziejowego. Frapowała go natomiast dialektyka jednorazowości i powtarzalności w dziejach, w mitach, w sztuce. W komunizmie, jak się wydaje, pociągała go bynajmniej nie wiara w „prawidłowości dziejowe", ale raczej jej odwrotność – idea nieciągłości historii (stąd sympatie do Sorela). W *Tezach o filozofii historii* pisanych na kilka miesięcy przed śmiercią Benjamin zauważył, że nic tak nie przyczyniło się do rozkładu niemieckiego ruchu robotniczego, jak przekonanie, że ruch ten płynie „z prądem" dziejów. Za szkodliwe i podejrzane uważał te wersje marksizmu, które widziały w historii głównie stopniowy podbój natury, traktowanej jako obiekt eksploatacji; wietrzył w tym nastawieniu technokratyczną ideologię. Historia, jak pisał w tychże *Tezach*, jest przedmiotem konstrukcji, której miejscem nie jest jednorodny i pusty czas, ale czas wypełniony przez *Jeztzeit* – a więc teraźniejszość dawnych wydarzeń, którą czasy dzisiejsze nieustannie wskrzeszają. Ta sprawa nigdy nie ginącej „teraźniejszości" wydarzenia powtarza się kilkakrotnie przy różnych okazjach. Benjamin miał silne, konserwatywne poczucie trwałości przeszłości i usiłował je godzić z rewolucyjną wiarą w nieciągłość dziejów. Sam kojarzyl tę ideę nieciągłości z tradycją żydowskiego mesjanizmu i wbrew marksizmowi uważał, że eschatologia czysto immanentna jest niemożliwa, że eschaton nie może zjawić się jako naturalna kontynuacja dotychczasowego potoku zdarzeń, ale musi wkroczyć przez jakąś dziurę w czasie, właśnie jak Mesjasz. Nieciągły i katastroficzny charakter dziejów nie może jednak odebrać przeszłości jej znaczenio-twórczej siły. Z różnych, dwuznacznych i niejasnych rozważań Benjamina na temat upadku dawnych więzi sztuki z mitem i rytuałem widać, że to zerwanie bynajmniej nie było w jego oczach czystym zyskiem: wydaje się, że chciał, by z mitycznego dziedzictwa ludzkości ocalało coś istotnego, bez czego kultura trwać nie może. Wydaje się także, iż wierzył, że istnieje jakiś gotowy skarbiec sensów, które język ludzki i sztuka nie tyle tworzą, co odslaniają; język bowiem nosi znaczenia nie na mocy konwencji i przypadku, ale przez rodzaj

alchemicznego pokrewieństwa z rzeczami i z doświadczeniem (Benjamin interesował się, w związku z tą sprawą, spekulacjami Marra na temat genezy języka). Czysto instrumentalny stosunek do języka, charakterystyczny dla pozytywistycznych doktryn, wydawał mu się związany z ogólnym rozkładem odziedziczonych znaczeń w kulturze technokratycznie zorientowanej.

Nie wydaje się, by Benjamin, mimo okazjonalnych deklaracji, miał z marksizmem wiele wspólnego. Łączyło go z pewnością ze szkołą frankfurcką zainteresowanie dla różnych objawów kulturalnej dekadencji wynikłej z towarowego charakteru sztuki; bardziej niż inni pisarze szkoły wierzył, być może, przez czas jakiś w wyzwolicielski potencjał proletariatu, ale proletariat występował dlań raczej jako nosiciel kultury przyszłej, która by mogła odbudować wartości, ginące razem z upadkiem mitów, nie zaś jako organizator nowych stosunków produkcji.

Zwycięstwo nazizmu w Niemczech i związana z tym katastrofa kulturalna naturalnym biegiem rzeczy zwróciły uwagę szkoły frankfurckiej ku kwestiom odnoszącym się do psychologicznych i społecznych korzeni tego niebywałego sukcesu totalitaryzmu. Jeszcze w Niemczech, a następnie w Stanach Zjednoczonych, Instytut prowadził badania empiryczne, które miały rzucić światło na postawy ludzkie wyrażające się w potrzebie autorytetu i w łatwym jego przyjmowaniu. W 1936 roku ukazało się w Paryżu dzieło zbiorowe *Studien über Autorität und Familie*, oparte zarówno na rozważaniach teoretycznych, jak na empirycznych badaniach; Horkheimer i Fromm byli głównymi autorami. Horkheimer starał się między innymi zrozumieć powstawanie instytucji autorytetu, typowej dla ustrojów totalitarnych, w kategoriach upadku i przeniesienia autorytetów rodzinnych, oraz związanego z tym wzrostu roli, jaką instytucje polityczne odgrywają w procesach socjalizacji jednostki. Fromm interpretował potrzebę autorytetu w kategoriach psychoanalitycznych (charakter sado-masochistyczny), jednakże nie podzielał pesymizmu Freuda co do nieuchronnego konfliktu między popędami a wymaganiami życia społecznego lub co do permanentnie represyjnej roli kultury. Pisarze szkoły starali się z różnych stron oświetlić fenomen nazizmu i zbadać jego korzenie zarówno psychologiczne, jak ekonomiczne i kulturalne. Pollock rozważał nazizm w kategoriach kapitalizmu państwowego, którego innym przykładem był dlań system sowiecki; oba te systemy zwiastują nową epokę dominacji i ucisku opartą na państwowym kierowaniu gospodarką, przymusowym zniesieniu bezrobocia, tendencjach autarkicznych. Nazizm nie jest bynajmniej przedłużeniem dawnego kapitalizmu, ale nową formacją, w której ekonomika jest wyzuta z samodzielności i podporządkowana zadaniom politycznym. Większość pisarzy szkoły była zdania, że perspektywy wolności indywidualnej i autentycznej kultury wyglądają marnie w obliczu przeważających tendencji współczesności, rosnącej biurokracji stosunków społecznych i rosnącej kontroli państwa nad osobnikami. Totalitaryzm nazistowski i sowiecki nie były dla nich ekstrawagancjami historii, ale objawami powszechnej tendencji. Franz Neumann jednakże, w swojej książce o nazizmie z 1944 roku, trzymał się bardziej tradycyjnych marksistowskich wyjaśnień; twierdził, że nazizm jest formą kapita-

lizmu monoplistycznego i że nie jest w jego mocy uporać się z typowymi „sprzecznościami" tego ustroju, stąd jego zdolność do życia jest ograniczona.

W Stanach Zjednoczonych szkoła prowadziła nadal badania nad psychologią społeczną w celu oświetlenia źródeł produkujących i utrzymujących przy życiu postawy, wierzenia i mity typowe dla systemów totalitarnych. Owocem tych badań były między innymi prace o antysemityzmie oraz dzieło zbiorowe *The Authoritarian Personality* (1950), oparte na badaniach prowadzonych przy pomocy testów projekcyjnych i ankiet. Dzieło to badało korelacje między różnymi cechami osobowości, występującymi wśród ludzi skłonnych do przyjmowania i uwielbiania autorytetów, a także związki między obecnością i intensywnością tych cech a różnymi zmiennymi społecznymi, jak przynależność klasowa, typ wychowania rodzinnego, poglądy religijne.

Adorno i Horkheimer byli bardzo aktywni do końca życia. W latach powojennych, w Ameryce i w Niemczech, ogłosili oni szereg dzieł, które uchodzą za klasyczne dokumenty szkoły. Należą tu: wspólnie przez nich obu napisana *Dialektik der Aufklärung* (1947), Horkheimera *Eclipse of Reason* (1947) oraz *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967). Adorno, prócz licznych rozpraw z zakresu muzykologii (*Philosophie der neuen Musik*, 1949; *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt*, 1956; *Moments musicaux*, 1966) ogłosił *Negative Dialektik* (1966) – summę filozoficzną szkoły frankfurckiej, krytykę egzystencjalizmu (*Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, 1964), różne rozprawy z teorii kultury częściowo zebrane w tomie po tytułem *Prismen* (1955). Wydał także z Scholemem dwutomowy wybór pism Waltera Benjamima (1955). Pośmiertnie wyszła niedokończona *Aestetische Theorie* (1973).

W następującym teraz wykładzie postaram się bliżej scharakteryzować kilka najważniejszych punktów „teorii krytycznej", nie trzymając się chronologicznego porządku. Muzykologiczną twórczość Adorna pomijam w tych rozważaniach, nie dlatego, by była nieważna, ale wyłącznie wskutek własnej niekompetencji w tej dziedzinie.

2. *Zasady teorii krytycznej*

Reguły, które mają kierować „teorią krytyczną" w jej przeciwstawieniu do „tradycyjnej", sformułował Horkheimer w 1937 roku w programowej rozprawie. Główne jej myśli są następujące.

W dotychczasowym badaniu zjawisk społecznych zakładało się normalnie bądź, że badanie to powinno posługiwać się zwykłymi regułami indukcji i zmierzać do uogólnionych pojęć i praw, w miarę możności ilościowo wyrażanych, bądź też, że można wykryć – jak wierzą fenomenologowie – pewne „esencjalne" prawa niezależnie od empirycznych ustaleń. W obu wypadkach badany stan rzeczy i wiedza o nim były rozdzielone od siebie tak samo, jak w naukach przyrodniczych, materiał badany przychodził do nauki „z zewnątrz". Wierzono także, że rozwój wiedzy rządzony jest jej immanentną logiką i że,

jeśli pewne teorie są porzucane na rzecz innych, to dzieje się tak wskutek tego, że pierwsze popadały w trudności logiczne lub okazywały się niezgodne z nowymi danymi doświadczenia; w rzeczywistości jednak zmiany społeczne są najsilniejszym motorem przemian teoretycznych, a nauka jest pewnym działem społecznego procesu produkcji i podlega przemianom razem z całością. Burżuazyjna filozofia wyrażała tę fałszywą wiarę w samoistność nauki w rozmaitych doktrynach transcendentalistycznych, które nie pozwalały ludziom zdać sobie sprawy ze społecznej genezy i społecznych funkcji poznania, a ponadto utrwalały obraz wiedzy jako czynności, która ma opisywać istniejący świat, lecz nie może poza niego wykroczyć ani go krytykować, jako że do tego celu potrzebne są sądy wartościujące, których nauka nie może wytwarzać. Świat nauki jest światem faktów, które badacz znajduje jako gotowe i które chce porządkować, jak gdyby ich percepcja nie miała żadnego związku ze społecznymi warunkami badania.

Dla teorii krytycznej jednak nie ma faktów w tym sensie. Nasza percepcja nie daje się uniezależnić od swej społecznej genezy. Zarówno obiekty postrzegane, jak akty postrzegania są produktem społecznym i historycznym. Jednostka postrzegająca jest bierna względem obiektu, ale społeczeństwo jako całość jest podmiotem aktywnym, choć aktywnym nieświadomie. Fakty, które badacz znajduje, są współokreślone przez zbiorową praktykę ludzi, która wytworzyła narzędzia pojęciowe, czynne w ich postrzeganiu. Przedmioty, jakimi je znamy, są współtworzone przez pojęcia, a więc przez *praxis* kolektywną, którą filozofowie, nieświadomi jej pochodzenia, fałszywie petryfikują jako przedindywidualną świadomość transcendentalną.

Teoria krytyczna traktuje sama siebie jako pewną formę społecznego zachowania i zdaje sobie sprawę ze swej funkcji i genezy, z czego nie wynika jednakże, by nie była ona teorią właśnie. Jej szczególna funkcja teoretyczna polega na tym, iż nie chce przyjmować *implicite* – jak teoria tradycyjna – że reguły rządzące istniejącym społeczeństwem, włączając jego podział pracy, miejsce aktywności intelektualnej, rozdział między jednostką i społeczeństwem – były czymś naturalnym i nieuchronnym. Chce zrozumieć społeczeństwo w całości, a w tym celu musi poza nie wykroczyć i w jakimś znaczeniu stanąć poza nim, choć, z drugiej strony, uważa siebie za produkt tego społeczeństwa. Analizując jego kategorie, krytykuje je tym samym. Społeczeństwo obecne działa na podobieństwo „naturalnego" tworu, niezależnie od woli jednostek, a zrozumieć to, to już zdać sobie sprawę z faktu „alienacji", jakiemu ludzie są w nim poddani; „krytyczne myślenie motywowane jest dzisiaj przez próbę realnego wykroczenia poza napięcie, zniesienia przeciwieństwa między celowością, spontanicznością, rozumnością założonymi w jednostce a warunkami procesu pracy, które leżą u podstaw społeczeństwa. Krytyczne myślenie zawiera pojęcie człowieka, który sam ze sobą jest w konflikcie, póki nie przywróci się tej identyczności" (*Kritische Theorie*, hrsg von A. Schmidt, Bd. II, str. 159).

Krytyczna teoria zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma absolutnego podmiotu wiedzy i że w myśleniu o społeczeństwie, chociaż jest ono samowiedzą spo-

łeczeństwa, podmiot i przedmiot nie zbiegają się jeszcze; ich zbieżność jest sprawą przyszłości. Nie może ona jednak być wynikiem samego postępu myśli, ale tylko procesu społecznego, który przywróci ludziom panowanie nad własnym losem, to znaczy odbierze życiu społecznemu jego *quasi*-naturalny, „zewnętrzny" charakter. W procesie tym zmienia się zarówno teoria, jak funkcja myślenia i jego stosunki do przedmiotu.

Jak widać, myśl Horkheimera jest w tym punkcie zbieżna z Lukácsem: myślenie o społeczeństwie jest samo faktem społecznym, teoria jest nieuchronnie częścią procesu, który opisuje. Jednakże istotna różnica polega na tym, że Lukács wierzył, iż całkowita jedność podmiotu i przedmiotu historii, a więc także jedność praktyki społecznej i teorii, którą tę praktykę „wyraża", osiągnięta jest w świadomości klasowej proletariatu, stąd też identyfikacja badacza ze stanowiskiem klasowym proletariatu (czyli z partią komunistyczną) jest gwarancją teoretycznej poprawności. To wszakże Horkheimer *explicite* odrzuca. Sytuacja proletariatu nie daje gwarancji poznawczych. Teoria krytyczna chce sprzyjać wyzwoleniu proletariatu, ale chce zarazem zachować niezależność i nie zobowiązuje się do biernej akceptacji świadomości proletariackiej; w innym wypadku przekształciłaby się w psychologię społeczną, w zwykłą rejestrację tego, co klasa robotnicza w danej chwili myśli i czuje. Właśnie dlatego, że jest „krytyczna", teoria musi utrzymać autonomię w stosunku do każdej zastanej formy świadomości społecznej. Teoria pojmuje siebie jako „moment" praktyki skierowanej ku lepszemu społeczeństwu i zachowuje charakter walczący, nie jest jednak napędzana biernie przez sam proces istniejącej walki. Jej krytyczny stosunek do „całości" społecznej nie jest dodany w postaci ocen do teoretycznych wyjaśnień, ale zawarty jest w samym, od Marksa pochodzącym zasobie pojęciowym: kategorie takie, jak klasa, wyzysk, wartość dodatkowa, zysk, zubożenie, kryzys „są momentami pojęciowej całości, której sens nie polega na reprodukcji obecnego społeczeństwa, ale na jego zmianie we właściwym kierunku" (*tamże*, str. 167). Teoria ma więc charakter aktywny i destrukcyjny w samej swojej siatce pojęciowej, mimo to musi się liczyć z tym, że znajdzie się w opozycji względem aktualnie panującej świadomości proletariatu. Krytyczna teoria, za Marksem, analizuje społeczeństwo wychodząc od abstrakcyjnych kategorii, w żadnym punkcie jednak nie zapomina, że jest już jako teoria aktem krytyki świata opisywanego, że jej intelektualny czyn jest zarazem czynem społecznym, to jest, że jest „krytyką" w sensie Marksa. Jej przedmiotem jest jedno określone historycznie społeczeństwo: świat kapitalistyczny w jego obecnej formie, która hamuje rozwój człowieka i grozi nawrotem barbarzyństwa. Teoria krytyczna antycypuje inne społeczeństwo, w którym ludzie sami stanowią o swoim losie i nie są poddani zewnętrznej konieczności, a antycypując je, pomnaża jego szanse i jest tego świadoma. W tym przyszłym społeczeństwie nie będzie już różnicy między tym, co konieczne a tym, co wolne. Teoria służy emancypacji człowieka i chce świata, który będzie na miarę ludzkich sił i potrzeb, chce szczęścia wszystkich ludzi i twierdzi, że człowiek ma inne jeszcze możliwości aniżeli te, które ujawnia istniejący świat.

Jak łatwo zauważyć, główne myśli teorii krytycznej jest to właściwie Lukácsowski marksizm bez proletariatu. Różnica ta wprawdzie nadaje teorii charakter mniej dogmatyczny i bardziej otwarty, ale zarazem czyni ją niekonsekwentną lub niejasną. Lukács bowiem, przez utożsamienie teorii ze świadomością klasową proletariatu, a tej ostatniej – z mądrością partii komunistycznej, określił wyraźnie swoje kryteria prawdy: w badaniu społeczeństwa prawda nie powstaje ze stosowania ogólnych naukowych reguł, ważnych także w wiedzy przyrodniczej, ale określa się przez swoje pochodzenie; partia komunistyczna jest nieomylna. Epistemologia ta ma tę przynajmniej zaletę, że jest konsekwentna i przejrzysta. Tymczasem w „krytycznej teorii" nie wiadomo wcale, w jaki sposób genetyczne kryteria mają się skojarzyć z intelektualną samodzielnością teorii i skąd teoria ma czerpać reguły swojej poprawności, jeśli odrzuca zarówno reguły „pozytywistyczne", jak też identyfikację z „proletariatem". Z jednej strony Horkheimer powtarza (w artykule *Der Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, 1934) powiedzenie Feuerbacha, iż tym, co myśli, jest człowiek, nie zaś „Ja" ani Rozum; kładzie więc nacisk na to, że zarówno reguły naukowego postępowania, jak zasób pojęć, którymi w nauce się posługujemy, są historycznym tworem powstałym w wyniku praktycznych potrzeb i że treści wiedzy niepodobna uniezależnić od jej społecznej genezy, że więc nie ma podmiotu transcendentalnego. Mogłoby się wydawać na tej podstawie, że teoria jest „dobra", czy też poprawna, przez to, że wyraża interesy „postępu społecznego", czyli że wartość intelektualna określona jest przez funkcję społeczną. Z drugiej strony wszakże teoria ma zachować samodzielność względem rzeczywistości, nie może czerpać swojej treści z żadnej identyfikacji z istniejącym ruchem i nie daje się scharakteryzować nawet przez gatunkowo, jeśli już nie klasowo, wyznaczony pragmatyzm. Nie jest więc wyraźne, w jakim sensie rości ona sobie pretensje do prawdy: czy jest prawdziwa przez to, że „służy interesom wyzwolenia ludzkości", czy też przez to, że opisuje rzeczywistość taką, jaką ona jest? Najdokładniejsze bodaj w tej sprawie wyjaśnienie, jakie u Horkheimera możemy znaleźć, brzmi: „Niezamknięta dialektyka nie traci jednakże pieczęci prawdy. Wykrywanie ograniczeń i jednostronności we własnym i cudzym myśleniu stanowi w rzeczy samej ważny moment procesu intelektualnego. Słusznie podkreślali zarówno Hegel, jak jego materialistyczni następcy, że ta cecha krytyczna i relatywizująca należy do poznania. Ale pewność i afirmacja własnego przekonania nie wymaga wcale wyobrażenia, iż tu oto pojęcie i przedmiot doszły do jedności i myślenie może spocząć. Doświadczenia nabyte w spostrzeżeniach i wnioskach, w metodycznym badaniu i w historycznych wydarzeniach, w codziennej pracy i w walce politycznej, są prawdą, jeśli ostają się w obliczu istniejących w rozporządzeniu środków poznawczych (*den verfügbaren Erkenntnismitteln standhalten*)" (*Zum Problem der Wahrheit*, *tamże*, Bd. I, str. 246). Wyjaśnienie to jest dalekie od jednoznaczności. Jeśli miałoby znaczyć, że teoria, niezależnie od tego, w jakich okolicznościach społecznych została wypracowana, w końcu poddaje się regułom empirycznej sprawdzalności i wedle nich jest oceniana jako prawdziwa lub fałszywa, to teoria krytyczna nie różniłaby się, co do statusu epistemologicz-

nego, od tych teorii, które sama jako „tradycyjne" piętnuje. Jeśli zaś chodzi o coś więcej, mianowicie o to, że teoria, by być prawdą, musi spełnić dwa niezależne warunki: sprawdzalności empirycznej oraz „postępowości społecznej", wówczas musimy wiedzieć, co należy robić w wypadku kolizji tych dwóch kryteriów, tego zaś Horkheimer nie mówi. Powtarza jedynie ogólniki na temat prawdy, która nie jest „nadhistoryczna" i na temat społecznych uwarunkowań wiedzy, albo, mówiąc jego słowami, „upośrednienia społecznego", jakie musi zachodzić między pojęciem a przedmiotem; zapewnia, że teoria nie jest „statyczna", że nie „absolutyzuje" ani podmiotu, ani przedmiotu itd. Jasne jest z tego wszystkiego tyle, że „krytyczna teoria" nie chce się poddać partyjnemu dogmatyzmowi Lukácsa i chce ocalić swój status jako teorii, a jednocześnie nie podporządkować się kryteriom sprawdzalności proponowanym przez empirystyczne doktryny. Istnieje więc dzięki własnej niejasności.

Teoria krytyczna w tym ujęciu nie zawiera też żadnej szczegółowo określonej utopii; antycypacje Horkheimera poprzestają na zdawkowych ogólnikach: szczęście powszechne, wyzwolenie ludzkości, samostanowienie człowieka, zniesienie gospodarki opartej na zysku i wyzysku itd. Wiemy, że trzeba zmienić „wszystko", to jest, że teoria nie stara się naprawić istniejącego społeczeństwa, ale je totalnie przeobrazić; w jaki sposób i co na jego miejsce przyjdzie, tego powiedzieć niepodobna. Proletariat utracił swoją rolę jako niezawodny podmiot historii, chociaż teoria krytyczna nadal walczy o jego wyzwolenie. Ponieważ jednak nie uważa się również sama za wystarczającą dźwignię wszechwyzwalającej rewolucji, tedy w końcu nic w niej nie jest wyraźne, oprócz przekonania, że stanowi ona wyższą formę myśli i że ma przyczyniać się do wyzwolenia ludzkości.

Uwagi Horkheimera na temat preferencji społecznych i interesów, które uwikłane są w samym zasobie pojęć, jakimi posługują się różne teorie społeczeństwa, są z pewnością trafne, chociaż już w tych czasach nie były nowością; z tego, że rozmaite interesy i wartości obecne są w naukach społecznych, nie wynika jednakże, jak Horkheimer zdaje się wierzyć (za Lukácsem, Korschem i Marksem), że różnica między sądami empirycznymi a wartościującymi została przezwyciężona.

W tym sensie „krytyczna teoria" jest niekonsekwentną próbą ocalenia marksizmu bez przyjmowania jego identyfikacji z proletariatem i bez uznania klasowych czy partyjnych kryteriów prawdziwości, ale także bez próby rozwiązania trudności, które po takim okrojeniu marksizmu się pojawiają. Jest półmarksizmem, w którym druga połowa nie została przez nic zastąpiona.

3. *Dialektyka negatywna*

Nie zdarzyło mi się nigdy czytać streszczenia dzieła, które uchodzi, słusznie chyba, za najpełniejszy i najbardziej uogólniony wykład myśli Adorna, to jest *Dialektyki negatywnej*. Prawdopodobnie streszczenie takie jest w ogóle niemożliwe i prawdopodobnie Adorno nie tylko zdawał sobie z tego sprawę, ale

intencjonalnie je takim uczynił. Można by powiedzieć, że jest to wcielona antynomia: książka filozoficzna o niemożliwości napisania książki filozoficznej, czy też próba pokazania, że pisanie takich książek jest niemożliwe. Trudność wyjaśnienia treści tego dzieła nie polega tylko na tym, że jest ono pisane (najoczywiściej celowo) za pomocą niesłychanie zawiłej składni oraz że posługuje się bez żadnych prób wyjaśnienia heglowskim i neoheglowskim żargonem, jak gdyby stanowił on wzór jasności; pretensjonalny język, mglistość i pogarda dla czytelnika byłyby może do zniesienia, gdyby ponadto książka nie była objawem zupełnego rozkładu formy pisarskiej. Jest to właściwie filozoficzny odpowiednik tego samego rozkładu formy, który znacznie wcześniej zaczął się w sztukach plastycznych, a następnie w muzyce i literaturze. Niepodobna jej streścić tak samo, jak niepodobna streścić „antypowieści" lub zdać sprawy z taszystowskiego płótna. Jeśli jednak rozkład formy w malarstwie nie doprowadził do zniszczenia malarstwa, a nawet miał być uwolnieniem czystej malarskości od jej związków z tak zwaną „anegdotą"; jeśli nawet powieść i dramat, choć budowane w słowie, mogły, jak dotąd, przetrwać swoją amorficzność lub zamiar amorficzności (nigdy całkowicie nie dający się wykonać) i jeśli możemy czytać ze zrozumieniem dzieła Joyce'a, Musila i Gombrowicza, to dla filozofii rozkład formy staje się zabójczy. Jest on znośny, jeśli brak formy pochodzi stąd, że filozof usiłuje ubrać w słowa ulotne „przeżycie" i nadać swojemu dziełu sens bezpośrednio „ekspresyjny" (jak Marcel); jest jednak trudny do zniesienia, jeżeli filozof w dalszym ciągu stara się operować abstrakcyjnym dyskursem, twierdząc jednocześnie, że dyskurs taki stał się niemożliwy.

Z tym zastrzeżeniem możemy jednak spróbować powiedzieć, co Adorno chciałby w swoim dziele przekazać. Wydaje się, że główna intencja, która przyświeca *Dialektyce negatywnej* i ujawnia się między innymi w krytyce Kanta, Hegla i egzystencjalistów, polega na tym: filozofia opanowana była zawsze pragnieniem znalezienia absolutnego punktu wyjścia, zarówno metafizycznego, jak epistemologicznego, stąd nieustannie, nawet na przekór intencji filozofów, ześlizgiwała się w poszukiwanie „identyczności", to znaczy chciała spocząć na jakimś bycie wyjściowym, do którego ostatecznie wszystkie inne można by zredukować; zarówno idealizm niemiecki, jak pozytywizm, zarówno filozofia egzystencji, jak transcendentalizm fenomenologów owładnięte były tym dążeniem. Rozważając typowe tradycyjne „pary" opozycyjne: przedmiot-podmiot, to, co ogólne – to, co jednostkowe, dane empiryczne-idee, ciągłość-nieciągłość, teoria-praktyka – filozofia usiłowała interpretować je tak, aby czemuś przyznać prymat i w ten sposób stworzyć jednolity język, za pomocą którego wszystko dałoby się opisać; uchwycić takie jakości świata, względem których wszystkie inne byłyby derywatami. Otóż to właśnie jest niemożliwe. Nic nie ma absolutnego „prymatu", wszystko, z czym filozofia ma do czynienia, pojawia się jako wzajem zależne od swego przeciwieństwa (idea Heglowska, oczywiście, ale, zdaniem Adorna, przez samego Hegla zaprzepaszczona następnie). Filozofia zaś, która nadal usiłuje swoje tradycyjne powołanie pełnić i poszukuje „tego, co pierwotne", jest nie tylko błędna, ale sprzyja w na-

szej kulturze umacnianiu tendencji totalitarnych i konformistycznych, chce porządku i niezmienności za wszelką cenę. Filozofia jest niemożliwa, możliwa jest tylko nieustająca negacja, czysto destrukcyjny opór, przeciwko próbom zamykania świata w jednej zasadzie, która mu nada „identyczność".

W takim streszczeniu myśl Adorna może się zdawać mało produktywna albo desperacka. Zdaje się jednak, że właśnie jest taka. Nie jest to dialektyka negatywności (która jest pewną teorią metafizyczną), ale negacja metafizyki i epistemologii. Jej intencja jest antytotalitarna: sprzeciwić się wszystkim ideom, które utrwalają jakikolwiek system panowania, redukując podmiot ludzki do form „zreifikowanych"; próby takie jednak przybierają również paradoksalną postać „subiektywistyczną" – nade wszystko w filozofii egzystencjalnej – gdzie petryfikacja absolutnego podmiotu jednostkowego jako nieredukowalnej rzeczywistości służy zobojętnieniu na wszystkie stosunki społeczne, które potęgują zniewolenie człowieka. Nie można zatem głosić żadnego prymatu egzystencji bez milczącej akceptacji wszystkiego, co znajduje się poza tą monadyczną egzystencją.

Ale również marksizm, mianowicie marksizm w Lukácsowskiej wersji (choć Lukács nie jest wprost w tym kontekście wymieniany) służy, pod pozorem krytyki „reifikacji", tej samej totalitarnej tendencji. „Niedostatek teoretyczny, który pozostał u Hegla i Marksa, udzielił się historycznej praktyce; trzeba zatem teoretyczną refleksję podjąć na nowo, zamiast żeby myśl korzyła się irracjonalnie przed prymatem praktyki; sama praktyka była wybitnie teoretycznym pojęciem" (*Negative Dial.*, str. 145). Adorno atakuje zatem marksistowsko-lukácsowski „prymat praktyki", w której myśl teoretyczna rozpływa się całkiem i pozbawiona zostaje autonomii; o tyle, o ile jego walka z „filozofią identyczności" zwraca się przeciwko antyintelektualizmowi marksizmu i jego wszechpochłaniającej „praktyce", Adorno broni prawa filozofii do istnienia; zaczyna nawet swoją książkę od stwierdzenia: „Filozofia, która kiedyś wydawała się przezwyciężona, utrzymuje się przy życiu, ponieważ chwila jej urzeczywistnienia została przepuszczona" (*tamże*, str. 13). W tym punkcie odejście Adorna od marksizmu jest wyraźne: być może była kiedyś chwila, kiedy nadzieje Marksa na wyzwolenie ludzkości przez proletariat i na zniesienie filozofii przez jej identyfikację z „życiem" były realne, ale chwila ta minęła. Teoria powinna trwać w swojej autonomii, co nie znaczy oczywiście, że z kolei teoria miałaby mieć w jakimkolwiek sensie bezwzględny „prymat": po prostu nic nie ma „prymatu", wszystko jest uzależnione od wszystkiego i zarazem wszystko ma pewną część własnej „substancjalności". Żadna „praktyka" nie może załatwić tego, o co chodzi w teorii, a gdy pretenduje do tego – jest po prostu wrogiem myślenia.

Jeśli nic nie ma bezwzględnego prymatu, to również, zdaniem Adorno, wszystkie wysiłki objęcia rozumem „całości" są daremne i służą mistyfikacji. Nie znaczy to, by teoria miała zniknąć, rozkładając się, wedle pozytywistycznego programu, na poszczególne nauki: teoria jest niezbędna, lecz w tej chwili nie może być czym innym, jak negacją. Próby ogarnięcia „całości" opierają się na tej samej wierze w ostateczną identyczność wszystkiego; nawet, gdy filozo-

fia ogłasza, że całość jest „sprzeczna", trwa nadal w przesądach „identyczności", przesądy te są bowiem tak silne, że nawet „sprzeczność" można uczynić ich narzędziem, gdy się ją ogłosi za ostateczny korzeń świata. Dialektyka we właściwym sensie nie jest więc tylko śledzeniem „sprzeczności", ale także odmową przyjęcia „sprzeczności" za wszechwyjaśniający schemat. Ściśle mówiąc, dialektyka nie jest ani metodą, ani opisem świata, lecz aktem powtarzanego sprzeciwu przeciwko wszystkim istniejącym schematom opisu i wszystkim metodom pretendującym do uniwersalności. „Totalność sprzeczności jest niczym innym, jak nieprawdą totalnej identyfikacji" (*tamże*, str. 16).

Nie ma także absolutu w sensie epistemologicznym, nie ma jednego nie dającego się kwestionować źródła mądrości; „czysta bezpośredniość" aktu poznawczego, jeśli istnieje, nie da się wyrazić inaczej, niż w słowach, a słowa nieuchronnie nadają jej formę abstrakcyjną i zracjonalizowaną. Ale również *ego* transcendentalne Husserla jest konstrukcją fałszywą, nie ma bowiem aktów intuicji, które byłyby wolne od społecznej genezy poznania; wszystkie pojęcia ostatecznie zakorzenione są w tym, co niepojęciowe, w ludzkich wysiłkach nad opanowaniem natury; nie ma również pojęć, które mogłyby przekazać pełną treść przedmiotu lub z przedmiotem się zidentyfikować: Heglowski czysty „byt" ostatecznie okazuje się nicością.

Negatywna dialektyka może być nazwana, jak Adorno powiada „anty-systemem" i w tym sensie, jak się wydaje, zbiega się z postawą Nietzschego. Jednakże Adorno twierdzi ponadto, że myślenie jako takie jest negacją, podobnie jak obróbka materialna jakiegokolwiek tworzywa jest „negacją" jego zastanego kształtu; nawet powiedzenie, że coś jest takie a takie, jest negatywne co do sensu, gdyż zakłada, że owo coś nie jest inne. W takim ujęciu jednakże „negatywność" sprowadza się do truizmu i nie wiadomo właściwie, w jakim sensie możliwa byłaby inna filozofia aniżeli „negatywna" właśnie, tym samym nie wiadomo, przeciwko komu Adorno walczy. Główna wszelako intencja jego jest, jak się zdaje, mniej truistyczna: chodzi o to, aby niczego określonego w tradycyjnych problemach filozoficznych nie proponować, ale poprzestać na tym, by demaskować filozofię istniejącą, ta bowiem, przez dążenie do „pozytywności" stacza się nieuchronnie do akceptacji społecznego *status quo*, czyli dominacji człowieka nad człowiekiem. W rzeczy samej, świadomość burżuazyjna w epoce swojej emancypacji zwalczała „feudalne" myślenie systemowe, ale nie mogła zdobyć się na zerwanie z wszelkim „systemem", gdyż czuła, że nie reprezentuje „całej wolności".

W krytyce „identyczności" i „pozytywności" Adorno kontynuuje tradycyjny motyw szkoły frankfurckiej przejęty od Marksa: krytykę społeczeństwa, które poddane jest panowaniu „wartości wymiennej", a przez to niweluje zarówno podmioty ludzkie, jak rzeczy same i rozpuszcza wszystko w jednorodnej anonimowości. Filozofia, która wyraża i afirmuje to społeczeństwo, nie potrafi ująć ani różnorodności zjawisk, ani zależności wzajemnej między różnymi stronami życia; z jednej strony homogenizuje społeczeństwo, z drugiej strony sprowadza ludzi i rzeczy do „atomów", w czym, jak Adorno zaznacza, również logika ma swój udział (pod tym względem Adorno jest wierny trady-

cji nowszej filozofii marksistowskiej, której wyróżniającą cechą jest między innymi pomstowanie na logikę, połączone z ignorancją w zakresie logiki współczesnej).

Również nauka, jak się okazuje, brała i bierze udział w ogólnym spisku kultury przeciwko człowiekowi, albowiem utożsamia racjonalność z mierzalnością, wszystko „kwantyfikuje" i ruguje różnice jakościowe z poznania (jednak Adorno nie sugeruje, że ma jakąś nową „jakościową" naukę w pogotowiu).

Wynikiem tej krytyki nie jest wszelako relatywizm, ten bowiem też należy do „burżuazyjnej świadomości", jest „wrogi duchowi", a ponadto „abstrakcyjny" i wreszcie fałszywy z tej racji, że to co uważa za relatywne, samo jest zakorzenione w stosunkach kapitalistycznego społeczeństwa; „rzekoma społeczna relatywność poglądów posłuszna jest obiektywnemu prawu produkcji społecznej przy prywatnej własności środków produkcji" (*tamże*, str. 45). Adorno nie precyzuje, o jakie „prawo" chodzi ani też nie zastanawia się – zgodnie ze swoim lekceważeniem dla burżuazyjnej logiki – nad logiczną poprawnością swojej krytyki.

Filozofia w sensie „systemu" jest, wedle Adorno niemożliwa, bo wszystko się zmienia; to ostatnie spostrzeżenie wykłada on w następujący sposób: „Otóż inwarianty, których własna inwariancja jest czymś wytworzonym, nie dają się wyłuskać z tego, co zmienne, jakby się wtedy miało w ręku całą prawdę. Ta ostatnia zrośnięta jest z tym, co rzeczowe, co się zmienia, a jej niezmienność jest oszustwem *prima philosophia*" (*tamże*, str. 48).

Z jednej strony pojęcia mają pewną autonomię, nie wydobywają się z rzeczy jako ich kopie; z drugiej strony, nie mają także „prymatu" w stosunku do rzeczy; przeciwnie, uznać taki prymat to uznać rządy biurokracji lub kapitalistów: „To, co rozdziera społeczeństwo w antagonizmach, zasada władzy, jest tym samym, co, po uduchowieniu, rodzi różnice między pojęciem i tym, co mu podporządkowane" (*tamże*, str. 56). Ani więc nominalizm nie ma racji („Pojęcie społeczeństwa kapitalistycznego to nie *flatus vocis*" – uczy Adorno, *tamże*, str. 57), ani realizm pojęciowy; pojęcia i ich przedmioty znajdują się w nieustannym „dialektycznym" związku, gdzie prymat jest zatarty.

Również pozytywistyczne próby redukcji wiedzy do tego, co wprost „dane", są fałszywe, a to dlatego, że usiłują „wyrugować z myśli jej wariant historyczny" (*tamże*, str. 61).

Antypozytywistyczne próby rekonstrukcji onotologii niemniej są podejrzane. Wszakże ontologia jako taka – nie zaś szczególna doktryna ontologiczna – jest apologetyczna względem zastanej rzeczywistości, dąży do „porządku". Wprawdzie potrzeba ontologii ma realne zakorzenienie, gdyż burżuazyjna świadomość zlikwidowała pojęcia typu „substancjalnego" na rzecz pojęć „funkcjonalnych", uznała społeczeństwo za zbiór funkcji, w którym wszystko jest względne w stosunku do czegoś innego, a nic nie ma konsystencji własnej. Niemniej ontologii odbudować nie można.

Czytelnik Adorno może się w tym miejscu (i w wielu podobnych) zastanowić nad tym, jak właściwie miałby we własnym myśleniu propozycje Adorna

zastosować: co czynić, skoro ontologia niedobra i brak ontologii niedobry i w obu wypadkach możemy stoczyć się do popierania wartości wymiennej? Być może nie powinniśmy w ogóle o tych sprawach myśleć i ogłosić neutralność względem zagadnień filozoficznych? Lecz i tego Adorno nie chce: byłaby to kapitulacja innego rodzaju, rezygnacja z rozumu. Nauka, przez to właśnie, że ufa sobie i nie chce szukać samowiedzy poza własnymi metodami, skazuje się na to, że jest apologią zastanego świata. „W swej samointerpretacji nauka staje się *causa sui*, traktuje siebie jako coś danego, a przez to sankcjonuje również każdorazowo zastaną, na podziale pracy opartą postać, której niewystarczalność wszelako nie daje się ukryć na stałe" (*tamże*, str. 79). Roztapiając się w szczegółowych badaniach nauki humanistyczne tracą zainteresowania poznawcze i rynsztunek pojęciowy. Ontologia, która przychodzi do nauki „z zewnątrz", pojawia się, używając wyrażenia Hegla, jak „wystrzał z pistoletu" i nie pomaga im w zdobyciu samowiedzy. Ostatecznie nie wiemy, jak wyjść z zaklętego koła.

Ontologia Heideggera nie tylko nie jest lekarstwem na ten stan rzeczy, ale proponuje coś gorszego jeszcze. Heidegger eliminuje z filozofii zarówno empirię, jak Husserlowski *eidos*, chce uchwycić Byt, który jest wszelako, po tej redukcji, czystą nicością; nadto zaś „izoluje" zjawiska i nie potrafi ich ująć jako „momentów" procesu pojawiania się; tym samym zjawiska są „zreifikowane". Podobnie jak Husserl, Heidegger wierzy, że może od tego, co jednostkowe, przejść bez „mediacji" do tego, co uniwersalne albo że może uchwycić byt, który by w sobie nie zawierał żadnej przymieszki pochodzącej z samego aktu refleksji, co jest wszelako niemożebne: jakkolwiek pojęty, byt zawsze jest „upośredniony" przez podmiot. Byt Heideggera jest ustanowiony, nie zaś znaleziony po prostu, „myślenie nie może zdobyć pozycji, w której bezpośrednio zniknęłoby oddzielenie podmiotu i przedmiotu, oddzielenie tkwiące w każdej myśli, w myśleniu samym" (*tamże*, str. 90). Wolności można szukać jedynie w badaniu napięć, jakie powstają między przeciwnymi sobie biegunami życia, tymczasem Heidegger petryfikuje te bieguny jako absolutne realności i pozostawia je swemu losowi: z jednej strony godzi się na to, że życie społeczne musi być „zreifikowane", czyli uświęca *status quo*, z drugiej strony przypisuje człowiekowi wolność jako coś już zdobytego, przez co sankcjonuje niewolę. Heidegger chciałby ratować metafizykę, ale mylnie sądzi, że to, co ma być uratowane, jest „bezpośrednio obecne". W sumie jego filozofia jest przykładem *Herrschaftswissen*, służy represyjnemu społeczeństwu, żąda rezygnacji z pojęć na rzecz domniemanej komunii z Bytem, który, właśnie dlatego, że ma być dostępny bez „mediacji" pojęciowej, jest pusty, a w gruncie rzeczy istnieje tylko jako substancjalizacja spójki „jest".

Wydaje się, najogólniej mówiąc, że nerw ataku Adorna na ontologię Heideggera leży w stwierdzeniu (Heglowskim), że podmiot nie daje się nigdy usunąć bez reszty z tego, do czego metafizyczne dociekanie dociera i że gdy się o tym zapomina, a więc gdy się zostawia podmiot i przedmiot „po dwóch stronach", nie można ani jednego, ani drugiego uchwycić; oba są zawarte w refleksji niezbywalnie, a żaden nie ma epistemologicznego pierwszeństwa; każdy doz-

naje „mediacji" ze strony drugiego. Podobnie nie ma żadnego sposobu, aby poznawczo ująć to, co absolutnie jednostkowe – *Dasein* czy *Jemeinigkeit* Heideggerowskie; bez „mediacji" ogólnych pojęć, czyste „to oto" staje się abstrakcją; nie można go „izolować" od refleksji. „Ale prawda, konstelacja podmiotu i przedmiotu, w której oba się przenikają, tak samo nie da się zredukować do subiektywności, jak do Bytu, którego dialektyczny stosunek do subiektywności Heidegger usiłuje zamazać" (*tamże*, str. 131).

Formuła, w której Adorno dochodzi najbliżej do wyjaśnienia, czym jest „negatywna dialektyka", brzmi następująco: „Logika dialektyczna pod pewnym względem jest bardziej pozytywistyczna aniżeli sam pozytywizm, który nią gardzi: jako myślenie, respektuje ona to, co ma być pomyślane, przedmiot, również tam, gdzie nie jest on posłuszny regułom myślenia. Jego analiza ociera się o reguły myślenia. Myślenie nie potrzebuje zadowalać się własną prawidłowością, może ono myśleć przeciwko sobie, nie rezygnując z siebie; gdyby definicja dialektyki była możliwa, należałoby taką właśnie zaproponować" (*tamże*, str. 132). Nie wydaje się, by można było z tej „definicji" wywnioskować więcej aniżeli postanowienie, że dialektyk nie potrzebuje krępować się regułami logiki. Skądinąd zresztą wiemy, że jego swoboda jest jeszcze większa. Wszakże „filozofia nie składa się ani z *verités de raison*, ani z *verités de fait*. Nic z tego, co mówi, nie korzy się przed ustalonymi kryteriami faktyczności (*eines der Fall Seins*): „ani jej zdania o tym, co pojęciowe, nie korzą się przed kryteriami logicznego stanu rzeczy, ani jej zdania o faktach – przed kryteriami badania empirycznego" (*tamże*, str. 113). Trudno zaiste wyobrazić sobie dogodniejszą pozycję. Negatywny dialektyk ogłasza po pierwsze, że nie może być krytykowany ani z punktu widzenia logicznego, ani faktycznego, gdyż właśnie oświadczył, że takie kryteria go nie interesują; ogłasza, po wtóre, że jego wyższość intelektualna i moralna polega na tym właśnie, iż tych kryteriów nie uznaje; po trzecie, że nieuznawanie tych kryteriów jest właściwą treścią „negatywnej dialektyki". „Negatywna dialektyka" jest po prostu czekiem podpisanym *in blanco* przez historię, byt, podmiot i przedmiot oraz wręczonym Adorno i jego zwolennikom; można na tym czeku wypisać, co się komu podoba i wszystko będzie ważne; wyzwolenie z „pozytywistycznych fetyszów" logiki i empirii jest absolutne. Myślenie dialektyczne przeobraziło się w swoje przeciwieństwo. Ci, którzy temu przeczą, są w niewoli „zasady identyczności", a zasada identyczności z kolei to milczące uznanie społeczeństwa, zdominowanego przez wartość wymienną i nie znającego z tej racji „jakościowych" różnic.

„Zasada identyczności" jest z tej racji tak niebezpieczna, wedle Adorna, że zakłada ona, po pierwsze, iż każda rzecz jest tym, czym jest empirycznie, po wtóre zaś, że rzecz poszczególną można zidentyfikować przy pomocy ogólnych pojęć, rozłożyć na abstrakty (idea Bergsona, na którego jednak Adorno się nie powołuje). Tymczasem dialektyka ma, po pierwsze, dążyć do stwierdzenia, czym rzecz jest prawdziwie, nie zaś do jakiej kategorii należy (Adorno nie podaje przykładów takiej analizy), po wtóre wyjaśnić, czym rzecz powinna być wedle swego pojęcia, chociaż jeszcze nie jest (idea Blocha, na którego

Adorno także się w tej kwestii nie powołuje). Człowiek przecież wie, jak siebie określić, tymczasem społeczeństwo chce go określać po swojemu, narzucając mu pewne role; między tymi dwoma sposobami określenia jednostki zachodzi „obiektywna sprzeczność" (znowu nie ma przykładów). Dialektyka ma przeciwdziałać unieruchomianiu rzeczy przez pojęcia, ma zakładać, że rzeczy nie są nigdy ze sobą identyczne, ma śledzić negacje, nie zakładając jednakże, że negacja negacji oznacza powrót do pozytywności; ma uznawać jednostkowość, ale tylko jako „upośrednioną" przez ogólność, a ogólność tylko jako „moment" jednostkowości; ma widzieć podmiot w przedmiocie i przedmiot w podmiocie, praktykę w teorii i teorię w praktyce, istotę w zjawisku i zjawisko w istocie, ma chwytać różnice, ale ich nie „absolutyzować" i niczego nie uznawać za nieprzekraczalny punkt wyjścia. Nie może być punktu widzenia, który niczego nie zakłada, to jest nie może istnieć podmiot transcendentalny Husserla: złudzenie, iż taki podmiot jest możliwy, pochodzi stąd, że społeczeństwo wyprzedza jednostkę. Myśl, że mógłby istnieć duch wszechogarniający, duch-całość, jest tak samo nonsensowna, jak idea partii, która jest jedna, jak w ustrojach totalitarnych. Spór o prymat ducha lub ciała nie ma sensu dla myślenia dialektycznego, albowiem same pojęcia ducha i ciała są abstraktami doświadczenia i „radykalna różnica" między nimi jest czymś ustanowionym.

Wszystkie te zalecenia mają, mimo wszystko, zdaniem Adorna, służyć pewnym społecznym czy politycznym celom. Okazuje się nawet, że można z nich wyłowić kryteria dla dobrej praktyki. Oto one: „Właściwie nie ma żadnej innej instancji dla właściwej praktyki i dla samego dobra niż najbardziej rozwinięty (*fortgeschrittensten*) stan teorii. Idea dobra, które by miało kierować wolą bez udziału konkretnych określników rozumu poddaje się niepostrzeżenie świadomości zreifikowanej, temu co społecznie aprobowane" (*tamże*, str. 238). Mamy zatem jasną regułę praktyczną: po pierwsze, mieć rozwiniętą teorię, po wtóre wprowadzić do woli „konkretne określoności rozumu". Celem zaś tak oświetlonej praktyki jest zniesienie reifikacji, powstającej z wartości wymiennej; w społeczeństwie burżuazyjnym bowiem „usamodzielnienie jednostki", jak Marks uczył, było tylko pozorne i stanowiło wyraz przypadkowości życia, zależności ludzi od potęg rynkowych. Na czym ma polegać niezreifikowana wolność tego trudno się jednak od Adorna dowiedzieć. Nie należy tylko przy charakterystyce tej „całej wolności" posługiwać się pojęciem autoalienacji, gdyż sugeruje ono, że stan wolności od alienacji, czy też stan doskonałej jedności człowieka z samym sobą został już kiedyś zrealizowany, stąd sugestia, iż można zdobyć wolność przez powrót człowieka do wyjściowego stanu, a taka sugestia z definicji jest reakcyjna. Nie jest też prawdą, że znamy jakiś plan historii, który gwarantuje nam radosną przyszłość, wyzwolenie od „reifikacji" czy wolność; do tej pory nie było w ogóle historii powszechnej jako jednolitego procesu; „historia jest jednością ciągłości i nieciągłości" (*tamże*, str. 312).

Mało jest chyba książek filozoficznych, które by mogły konkurować z *Dialektyką negatywną*, jeśli chodzi o nieodparte wrażenie jałowości, jakie się z

niej wyłania. Jałowość ta nie polega na tym, iż ma ona w zamiarze odebrać ludzkiemu poznaniu „grunt ostateczny", to znaczy, że głosi sceptycyzm; znamy z dziejów filozofii dzieła sceptyczne wybitne, wnikliwe w swojej destrukcyjnej pasji. Lecz Adorno nie jest sceptykiem. Nie powiada, że kryteria prawdy nie istnieją, że żadna teoria nie jest możliwa lub że rozum jest bezsilny; przeciwnie, głosi, że teoria jest możliwa i niezbędna, a rozum ma nami kierować. Z wszystkich wywodów wynika wszelako, że rozum nie może nigdzie uczynić pierwszego kroku nie popadając w „reifikację" i nie jest wobec tego jasne, w jaki sposób mógłby uczynić drugi krok i następne; po prostu nie ma od czego zacząć, a uznanie tego właśnie faktu, iż nie ma od czego zacząć, ma być najwyższym osiągnięciem dialektyki. Najważniejsze jest jednak, że nawet to twierdzenie, iż nie ma od czego zacząć, nie jest ani wyraźnie sformułowane, ani poparte jakąkolwiek analizą pojęć i haseł przez Adorno używanych. W dziele jego (w czym wszelako nie różni się od wielu innych marksistów) nie ma żadnych w ogóle argumentów, lecz tylko orzeczenia *ex cathedra* wygłaszane przy użyciu nigdzie nie rozjaśnionych pojęć; analiza pojęciowa jest zresztą potępiona zasadniczo jako objaw pozytywistycznych przesądów, które zakładają, że jakieś ostateczne „dane" – empiryczne czy logiczne – mogłyby stanowić punkt wyjścia filozofii. W ostateczności wszystko, co Adorno twierdzi, sprowadza się do mieszaniny kilku myśli powtórzonych bez żadnej próby wyjaśnienia za Marksem, Heglem, Nietzschem, Lukácsem, Bergsonem i Blochem. Od Marksa przejęte jest twierdzenie, że społeczeństwo burżuazyjne opiera wszystkie swoje mechanizmy na dominacji wartości wymiennej, że wskutek tego wszystkie jakościowe różnice zostają w nim zniwelowane i sprowadzone do wspólnej miary pieniężnej (jest to właściwie Marksowska wersja romantycznego antykapitalizmu). Od Marksa również pochodzi krytyka Heglowskiej filozofii, która poddaje historię panowaniu pozahistorycznego *Weltgeist*'u oraz głosi prymat „tego, co ogólne" nad jednostkami ludzkimi i zamienia realne rzeczy w abstrakty, a przez to utrwala zniewolenie ludzi; podobnie atak na Heglowską teorię podmiotu i przedmiotu, w której to teorii podmiot określa się jako manifestacja przedmiotu, a przedmiot jako konstrukt podmiotowy, w której więc mamy błędne koło (nie wiadomo zresztą, jak tego błędnego koła uniknąć, skoro wedle samego Adorna ani podmiot, ani przedmiot nie mają absolutnego „priorytetu"). Antymarksowskie jest natomiast odrzucenie teorii postępu i konieczności historycznej oraz zerwanie z ideą proletariatu jako nosiciela Wielkiej Utopii. Od Lukácsa pochodzi wiara, że całe zło świata daje się streścić w słowie „reifikacja" i że doskonała ludzkość zrzuci z siebie status ontologiczny „rzeczy" (na czym ta de-reifikacja ma polegać, nie wiadomo; tym bardziej nie wiadomo, jak ją osiągnąć).

Zarówno prometejski, jak scjentystyczny motyw marksizmu są pominięte, zostaje tylko mglista romantyczna utopia człowieka, który jest sobą i nie zależy od „mechanicznych" sił społecznych. Od Blocha z kolei przejęta jest wiara, że mamy w rozporządzeniu jakąś utopię, to znaczy jakąś ideę „transcendowania" istniejącego świata, przy czym szczególna zaleta tego aktu „transcendowania" polega na tym, że nie może on zasadniczo mieć teraz żadnej treści określonej.

Od Nietzschego pochodzi ogólna wrogość do „ducha systemu" oraz dogodne przekonanie, że prawdziwy mędrzec nie boi się sprzeczności, a raczej mądrość swoją w sprzecznościach utwierdza, a tym samym jest z góry niewrażliwy na krytykę logiczną. Od Bergsona pochodzi myśl, że pojęcia abstrakcyjne petryfikują zmienne rzeczy (albo, jak chce Adorno, „reifikują" je), lecz od samego Adorna – nadzieja, że możemy stworzyć „płynne" pojęcia, które niczego nie usztywniają. Od Hegla wreszcie przejęta jest ogólna myśl, iż w procesie poznawczym dochodzi do skutku nieustająca „mediacja" między podmiotem i przedmiotem, pojęciami i percepcją, jednostkowością i ogólnością. Od samego Adorno na koniec pochodzi bezprzykładna prawie mglistość, z jaką te wszystkie, skądinąd obiegowe, myśli są wyłożone, brak najmniejszej ochoty, by je uczynić jaśniejszymi oraz przekazywanie ich w ogólnikowych a pretensjonalnych formułach. Jako tekst filozoficzny *Dialektyka negatywna* jest wzorowym okazem profesorskiej *Aufgeblasenheit* osłaniającej mizerię myśli.

Przypuszczenie, że myśl nasza nie ma żadnego absolutnego punktu oparcia, nadaje się z pewnością do obrony i niejednokrotnie było przez relatywistów i sceptyków w różnych wersjach wypowiadane. Jednakże Adorno nie tylko nie dodaje niczego do tej tradycyjnej idei, ale zaciemnia ją przez swoją frazeologię (nie można „absolutyzować" ani przedmiotu, ani podmiotu; nie można „odrywać" percepcji od pojęć; praktyka nie ma absolutnego „prymatu" itd.), wyobrażając sobie ponadto, że owa „negatywna dialektyka" prowadzi do jakichś konsekwencji praktycznych w zachowaniu społecznym. W rzeczywistości, gdybyśmy chcieli wyciągnąć z tej filozofii zalecenia intelektualne lub praktyczne, sprowadzałyby się one do następujących: „myślmy bardzo intensywnie, lecz pamiętajmy, że nie mamy od czego zacząć w myśleniu", oraz „walczmy z reifikacją i wartością wymienną". Okoliczność zaś, że niczego pozytywnego nie możemy powiedzieć, nie jest naszą, a w szczególności Adorna, winą, lecz wynikiem panowania tejże wartości wymiennej. Na razie więc możemy tylko negatywnie „transcendować" istniejącą kulturę jako całość. O tyle „negatywna dialektyka" nadawała się na slogan ideologiczny dla tych grup lewicowych, które szukały pretekstu dla gołego niszczycielstwa jako programu politycznego i własny prymitywizm umysłowy wychwalały jako wyższą formę dialektycznego wtajemniczenia. Byłoby jednak niesprawiedliwe obwiniać Adorno o intencjonalne zachwalanie takich postaw. Jego filozofia wyraża nie tyle globalny bunt, ile rozpaczliwą bezradność.

4. *Krytyka egzystencjalnego autentyzmu*

Filozofia egzystencjalna była najoczywiściej głównym, a co do wpływów znacznie silniejszym, rywalem szkoły frankfurckiej w krytyce „reifikacji". Niemiecka filozofia egzystencji rzadko używała wprawdzie tego słowa, niemniej intencja antropologicznych rozważań była, na pierwszy rzut oka, taka sama: chodziło o to, by filozoficznym językiem wyrazić przeciwieństwo między samokonstytuującą się świadomością jednostkową a anonimowym światem więzi

społecznych posłusznych własnym regułom. Podobnie więc jak istniał wspólny motyw w atakach na Hegla podjętych przez Marksa, Kierkegaarda i Stirnera – mianowicie krytyka prymatu bezosobowej „ogólności" nad subiektywnością realną – tak istniała wspólnota między marksistami i egzystencjalistami w krytyce społeczeństwa, które redukuje osobników ludzkich do społecznie wyznaczonych ról i uzależnia od sił *quasi*-naturalnych. Marksiści, za Lukácsem, nazywali to zjawisko „reifikacją" i tłumaczyli je, za Marksem, wszechwładzą pieniądza-levellera w kapitalistycznym świecie. Egzystencjalna filozofia nie zajmowała się wyjaśnieniami w kategoriach walki klasowej czy stosunków własności. Była ona jednak także, w korzeniu swoim, protestem przeciwko kulturze rozwiniętych społeczeństw industrialnych, które spychają podmiotowość ludzką do sumy funkcji społecznych. Kategoria „autentyczności" (*Eigentlichkeit*), istotna we wczesnych pismach Heideggera, była właśnie próbą rewindykacji podmiotu do niczego nieprzywiedlnego, a opierającego się presji anonimowych sił społecznych, charakteryzowanych słówkiem *das Man*, „się".

Atak Adorna na niemiecki egzystencjalizm jest zatem zupełnie zrozumiały: chodziło o zdobycie dla szkoły frankfruckiej monopolu na walkę z „reifikacją" oraz o wykazanie, że filozofia egzystencjalna walki takiej zgoła nie prowadzi, a przeciwnie, pod pozorem krytyki reifikację aprobuje. Książka *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie* (1964) jest poświęcona tej właśnie sprawie; głównym obiektem ataktu jest Heidegger, na drugim miejscu Jaspers, okazjonalnie Buber, Bollnow i inni autorzy. Adorno przejmuje ideę reifikacji Marksa i Lukácsa wraz z przypuszczeniem, że zjawisko to jest wynikiem panowania wartości wymiennej w stosunkach ludzkich, nie przyjmuje wszelako teorii proletariatu-wybawiciela ludzkości i nie uważa bynajmniej, by upaństwowienie środków produkcji samo przez się „reifikację" znosiło.

Główne punkty krytyki Adorna są następujące.

Filozofia egzystencjalna stworzyła oszukańczy język, którego elementy, dzięki szczególnej „aurze", mają obudzić magiczną wiarę w samodzielną moc słowa; jest to tylko specjalna technika wywoływania patosu, który wyprzedza wszelką określoną treść filozoficzną, a przez to stwarza złudzenie, że treść ta odznacza się szczególną głębią. Wiara w moc słowa ma zastąpić analizę realnych źródeł reifikacji i wzbudzić przekonanie, że można pozbyć się reifikacji werbalnym zaklęciem; naprawdę jednak słowa nie mogą wprost przekazywać nieredukowalnej podmiotowości, ani produkować autentyzmu; można doskonale zasymilować hasło „autentyzm" i nadal tkwić w zreifikowanym świecie, wierząc, że się zeń wyzwoliło. Co więcej – i to jest, jak się wydaje, sprawa ośrodkowa – „autentyzm" jest zawołaniem czysto formalnym, egzystencjalizm nie zawiera żadnych wskazówek co do tego, w czym mianowicie należy być autentycznym: jeśli być prawdziwie sobą wystarcza, by spełnić wymagania egzystencjalistów, to oprawca także może głosić, że spełnił te wymagania, jeśli był autentycznie oprawcą. Krótko mówiąc – choć Adorno nie wypowiada tego tymi słowy – „autentyzm" nie zawiera żadnych wartości materialnie określonych i może się zrealizować w dowolnych zachowaniach. Równie mistyfikujące jest pojęcie „autentycznej komunikacji" w jej przeciwstawieniu do mecha-

nicznej wymiany słownych stereotypów. Egzystencjaliści, mówiąc o autentycznej komunikacji, chcą wmówić ludziom, że załatwiają sprawę ucisku społecznego za pomocą rozmawiania ze sobą, a rozmowa staje się substytutem dla tego, co powinno dopiero po niej nastąpić (Adorno nie wyjaśnia, co mianowicie powinno nastąpić).

Po wtóre, „autentyzm" nie może w ogólności przeciwdziałać reifikacji, ponieważ nie interesuje się jej źródłami – to znaczy panowaniem fetyszyzmu towarowego i wartości wymiennej; sugeruje, że każdy z osobna może stworzyć sobie życie autentyczne, chociaż społeczeństwo jako całość nadal jest ofiarą zreifikowanych stosunków. Mamy zatem klasyczny przypadek odsuwania uwagi ludzi od realnych przyczyn zniewolenia za pomocą wyzwolenia iluzorycznego, które może się dokonać w jednostkowej świadomości bez żadnych zmian w życiu zbiorowym.

Po trzecie, cały obszar życia „nie-autentycznego" zostaje w wyniku spetryfikowany jako metafizyczna jednostka, której usunąć nie można, której można się tylko opierać wysiłkiem ograniczonym do własnej egzystencji. Oto na przykład Heidegger mówi o pustej i pozbawionej treści gadaninie codziennej jako przejawie zreifikowanego świata; ale ten przejaw jest w jego oczach czymś trwałym, nie zauważa on wcale, że nie byłoby czegoś takiego, gdyby ekonomia była racjonalna i gdyby nie wydawało się tyle pieniędzy na reklamy.

Po czwarte, filozofia egzystencjalna nie tylko przez to utrwala reifikację, że odciąga uwagę ludzi od jej społecznych warunków, ale i przez sposób określania samej egzystencji. Dla Heideggera, w rzeczy samej, ludzki byt jednostkowy, *Dasein*, określa się przez samoposiadanie i samoodniesienie. Z charakterystyki osoby wyrugowana jest wszelka treść społeczna. Autentyczność osiąga się po prostu przez wolę samoposiadania. W ten sposób Heidegger pozytywnie reifikuje podmiotowość ludzką, redukując ją do tautologicznej, pozbawionej związku ze światem, sytuacji „bycia sobą".

Ponadto, Adorno atakuje Heideggerowskie próby dotarcia do korzeni języka, kojarząc je z jego ogólną tendencją do gloryfikacji życia archaicznego, wiejskiej arkadii itd., a tę ostatnią tendencję wiążąc z nazistowską ideologią *Blut und Boden*.

Krytyka ta w głównych liniach idzie koleinami standardowych marksistowskich ataków na „burżuazyjną filozofię": egzystencjalizm tylko pozornie przeciwstawia się reifikacji, a w rzeczy samej ją utwierdza, ponieważ odsuwa społeczne problemy z pola widzenia i obiecuje ludziom „prawdziwe życie", które każdy może sobie z osobna urządzić za pomocą prostego postanowienia, że „będzie sobą". W gruncie rzeczy krytyka ta sprowadza się do twierdzenia, że „żargon autentyczności" nie wytwarza żadnego politycznego programu. Istotnie tak jest, lecz dokładnie to samo można powiedzieć o żargonie reifikacji i negacji, uprawianym przez Adorno. Również z twierdzenia, że należy uprawiać bezustanną negację istniejącej kultury i że kultura ta poddana jest niwelującemu ciśnieniu wartości wymiennej, nic określonego nie wynika dla zachowań społecznych. Inaczej jest u marksistów-ortodoksów, u których krytyka ta prowadzić ma do wniosku, że reifikacja i jej fatalne skutki skończą się,

gdy tylko fabryki zostaną upaństwowione; lecz Adorno tej konsekwencji bynajmniej nie przyjmuje, a nawet *explicite* ją odrzuca. Atakuje społeczeństwo oparte na wartości wymiennej, nie wyjaśniając wcale, czym byłoby społeczeństwo alternatywne. Oburzenie jego na egzystencjalizm, który nie podaje przepisów na konstrukcję Nowego Świata nosi więc nieco tartuffe'owski charakter.

Adorno ma z pewnością rację co do tego, że „autentyzm" jest wartością czysto formalną i nie prowadzi do żadnych konsekwencji ani żadnych odpowiedzi na pytania moralne. Istotnie, autentyzm, jeśli uznany zostaje za cnotę zwierzchnią, jest hasłem niebezpiecznym; nie ma bowiem w tym haśle żadnych barier moralnych przeciwko przypuszczeniu, że, na przykład, komendant obozu koncentracyjnego może spełnić wszystkie wymagania zawarte w tym haśle, a tym samym, jak należy sądzić, osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Sprowadza się to do twierdzenia, iż antropologia Heideggera nie produkuje w ogóle materialnie określonych wartości i w tym sensie jest amoralna. Czy jednak „teoria krytyczna" jest pod tym względem w znacznie lepszej sytuacji? Wolno w to wątpić. Zawiera ona wprawdzie, wśród sztandarowych swoich haseł „rozum" i „wolność". Jednakże o „rozumie" w jego wyższej, dialektycznej formie, wiemy niewiele ponad to, że nie jest skrępowany trywialnościami logiki ani związany kultem danych empirycznych; o wolności zaś wiemy głównie, czym nie jest: nie jest mianowicie ani burżuazyjną wolnością, która, jak widać, reifikacji zgoła nie usuwa, a nawet ją wspiera, ale nie jest także wolnością w sensie przez marksizm-leninizm obiecywanym i zrealizowanym, to znaczy niewolnictwem. Jest więc czymś lepszym, ale czym – trudno powiedzieć. Nie możemy przecież antycypować pozytywnie utopii, a najwyżej negatywnie transcendować istniejący świat. Zalecenia teorii krytycznej sprowadzają się więc w końcu do gołego wezwania do czynu i są tak samo formalne, jak Heideggerowska autentyczność.

5. *Krytyka oświecenia*

Jakkolwiek *Dialektyka oświecenia* Horkheimera i Adorna jest głównie zbiorem luźnych skojarzeń, pozbawionych koordynacji, zawiera ona kilka idei przewodnich, które dają się ułożyć w pewien ład. Dzieło to było pisane pod koniec drugiej wojny światowej i w naturalny sposób zdominowane jest sprawą niemieckiego faszyzmu, który autorzy uważali nie za przypadkowe monstrum, ale raczej za drastyczny objaw powszechnego barbarzyństwa, ku któremu stacza się ludzkość; barbarzyństwo to jest zaś wynikiem konsekwentnego działania tych samych wartości, ideałów i reguł, które ongiś ludzkość z barbarzyństwa wydobyły, a które składają się na ogólne pojęcie oświecenia. „Oświecenie" nie ma przy tym tradycyjnie określonego i historycznie zlokalizowanego sensu; jest to w ogólności „postępowe myślenie", które ma na celu „uwolnić ludzi od strachu i ustanowić ich panowanie" (*Dial. der Aufklärung*, str. 9). *Dialektyka oświecenia* polega na tym, iż ów ruch, zmierzający

do emancypacji rozumu z okowów mitu i do zdobycia władzy nad naturą, obrócił się następnie, mocą wewnętrznej swojej logiki, we własne przeciwieństwo, wytworzył ideologie pozytywistyczne, pragmatyczne, utylitarystyczne, a przez redukcję świata do czysto ilościowych charakterystyk, spowodował ogólną destrukcję sensu, barbaryzację nauki i sztuki, a wreszcie rosnące zniewolenie człowieka w warunkach dominacji „fetyszyzmu towarowego". *Dialektyka oświecenia* nie jest rozprawą historyczną, lecz zbiorem uwag, w których przypadkowo dobrane (a w każdym razie dobrane bez wyjaśnienia) przykłady mają unaocznić różne strony tej degradacji oświeceniowych ideałów; oprócz wstępnych rozważań nad pojęciem oświecenia, książka zawiera rozdziały o Odyseuszu, o markizie de Sade, o przemyśle rozrywkowym i o antysemityzmie.

Oświecenie pragnęło uwolnić ludzi od uciążliwego poczucia tajemnicy w świecie, dlatego też wszystko, co tajemnicze, ogłosiło po prostu za nieistniejące. Pragnęło wiedzy, która prowadzi do sukcesów czlowieka w ujarzmieniu przyrody, a przeto wyrugowało z wiedzy sens, pozostawiając to tylko, co może być przydatne w manipulacji rzeczami; substancja, jakość, a wreszcie przyczyna padły ofiarą tych cięć. Pragnie ono nadać jedność całości wiedzy i kultury i zredukować wszystkie jakości do jednej miary; zarówno nieustępliwa tendencja do matematyzacji nauki, jak ekonomia oparta na wartości wymiennej, to jest przekształcająca rzeczy w jednorodne nośniki abstrakcyjnego czasu pracy, są objawami tego samego ducha oświecenia. Wzrost władzy nad przyrodą oznacza zarazem alienację od przyrody, a nadto wzrost władzy nad ludźmi; teoria poznania wyprodukowana przez oświecenie zakłada milcząco, że znamy rzeczy o tyle, o ile mamy nad nimi władzę, a odnosi się to do świata fizycznego tak samo, jak do świata społecznego. Zakłada też, że rzeczywistość sama przez się nie ma sensu, a sens nadawany jest przez podmiot, przy czym jednak podmiot i przedmiot są całkowicie oddzielone. Wiedza przypisuje realność temu tylko, co jest powtarzalne – jak gdyby naśladując „zasadę powtarzania", która rządzi wyobraźnią mityczną. Dąży bowiem do ujęcia świata w system abstrakcyjnych klasyfikacji i w ten sposób nadaje indywidualnym rzeczom charakter abstrakcyjny, w końcu zaś jednostki ludzkie czyni abstraktami, co właśnie jest ideologiczną podstawą totalitaryzmu. Abstrakcyjny charakter myśli i panowanie ludzi nad sobą wspierają się wzajemnie; „ogólność myśli, tak jak rozwija ją logika dyskursywna, panowanie w sferze pojęć, wznosi się na fundamencie panowania w rzeczywistości" (*tamże*, str. 20). Dla oświecenia w jego rozwiniętej formie wszystko jest identyczne z samym sobą; myśl, że rzecz może być czymś, czym nie jest jeszcze, zostala wyrugowana jako relikt mitu.

Dążenie do ujęcia świata w jeden system pojęciowy oraz skłonność do myślenia dedukcyjnego są szczególnie zjadliwym produktem oświecenia i grożą zagładą wolności: „Oświecenie jest bowiem totalitarne, jak każdy system. Jego nieprawda nie polega na tym, co mu zawsze zarzucali romantyczni przeciwnicy – na metodzie analitycznej, powrocie do elementów, rozkładzie przez refleksje – ale na tym, że dla niego proces jest z góry rozstrzygnięty. Kiedy w

postępowaniu matematycznym to, co niewiadome, staje się niewiadomą w równaniu, jest ono tym samym oznaczone jako coś od dawna wiadomego, zanim jeszcze podana jest jakakolwiek wartość. Natura, przed i po teorii kwantów, jest tym, co ma być ujęte matematycznie... W antycypowanej identyfikacji prawdy ze światem ostatecznie myślowo ujętym i zmatematyzowanym, oświecenie chce się zabezpieczyć przed powrotem mitu. Utożsamia myślenie z matematyką... Myślenie reifikuje się w samoistnie przebiegający proces automatyczny... Matematyczny sposób postępowania stał się rytuałem myśli... czyni on myślenie rzeczą, narzędziem" (*tamże*, str. 31-32). Oświecenie, innymi słowy, nie umie i nie chce chwytać tego, co nowe, interesuje się wyłącznie tym, co powtarzalne i już znane. Tymczasem myślenie, w przeciwieństwie do oświeceniowych reguł, nie polega na percepcji, klasyfikacji i liczeniu, ale na „określającej negacji tego, co każdorazowo bezpośrednie" (*tamże*, str. 33), to znaczy – jak należy się domyślać – właśnie na wykraczaniu poza to, co dane, ku temu, co być może. Oświecenie przekształca świat w tautologię, przez co powraca do mitu, który chciało zniszczyć. Ograniczając myśl do „faktów", które następnie trzeba porządkować w abstrakcyjny „system", oświecenie uświęca to, co jest, a więc niesprawiedliwość społeczną; industrializm „reifikuje" podmiotowość ludzką, fetyszyzm towarowy panuje we wszystkich dziedzinach życia.

Ponieważ racjonalizm oświecenia, wzmagając władzę ludzką nad naturą, wzmagał zarazem władzę jednych ludzi nad drugimi, widać, że już jest on przeżyty. Korzeniem zła był podział pracy oraz związana z nim alienacja człowieka w stosunku do przyrody; stąd właśnie panowanie stało się jedynym celem myśli, co też myśl samą zniszczyło. Socjalizm przejął ten burżuazyjny styl myślenia, uznał naturę za coś zupełnie obcego, a przez to uczynił ją totalitarną. Oświecenie stało się przeto niemożliwe, droga, na którą weszło, okazała się samobójcza. Jedyna droga wyjścia jest, jak się okazuje, w samej teorii: „Prawdziwa przekształcająca *praxis* zależy od tego, by teoria opierała się nieustępliwie bezmyślności (*Bewusstlosigkeit*), z jaką społeczeństwo pozwala myśleniu kostnieć" (*tamże*, str. 48).

Legenda o Odyseuszu ma być, wedle autorów *Dialektyki oświecenia*, początkiem albo symbolem procesu, w którym jednostka staje się izolowana przez sam fakt całkowitej socjalizacji; Odyseusz, nazywając się Nikim, ratuje się przed gniewem cyklopa: aby się ocalić, gubi siebie; „takie przystosowanie się do tego, co martwe za pomocą języka – piszą dosłownie autorzy – zawiera schemat nowoczesnej matematyki" (*tamże*, str. 68). W ogólności legenda Odyseusza pokazuje, że cywilizacja, w której ludzie chcą siebie utwierdzić, możliwa jest tylko przez samozaprzeczenie; „dialektyka" w oświeceniu przybiera zatem schemat Freudowski.

Najdoskonalszym wcieleniem czy też *epitome* całego ducha oświecenia w oświeceniu historycznym, w XVIII wieku, jest markiz de Sade, który ideologię panowania doprowadza do ostatecznych konsekwencji. Oświecenie traktuje osobniki ludzkie jako powtarzalne i zastępowalne (więc „zreifikowane") elementy abstrakcyjnego „systemu" – i filozofia de Sade'a do tego się właśnie

sprowadza. Totalitarna idea, utajona w oświeceniowej filozofii, zrównuje podmiotowe cechy ludzkie z rzeczami, które z kolei występują w ściśle zamiennej formie towarów; zarówno rozum, jak uczucie, są bezosobowe w tej filozofii, stąd racjonalistyczne planowanie przeradza się w totalitarny terror, moralność wszelka jest ośmieszona i wzgardzona jako manewr słabych, broniących się przed silnymi (antycypacja Nietzschego), wszystkie tradycyjne cnoty okazują się wrogami oświeceniowego rozumu i sprowadzone do iluzji (co zresztą zawierało się już *implicite* w kartezjańskim rozdzieleniu człowieka na substancję rozciągłą i myślącą).

Destrukcja rozumu, uczucia, podmiotowości, jakości i samej natury, dokonana przez oświeceniowy spisek matematyki, logiki i wartości wymiennej, jest szczególnie widoczna w degradacji kultury, co łatwo zauważyć, gdy się przygląda współczesnemu komercjalnemu przemysłowi rozrywkowemu. Jeden system, zdominowany przez handlowe wartości, jął przeważać we wszystkich dziedzinach masowej kultury. Wszystko służy uwiecznieniu władzy kapitału – również fakt, że robotnicy osiągnęli stosunkowo wysoki poziom życiowy i że ludzie mogą mieszkać w czystych mieszkaniach. Standardowa produkcja kulturalna zabija twórczość. Popyt na tę produkcję nie jest jej usprawiedliwieniem, bo sam ten popyt jest częścią tegoż globalnego systemu. Dawniej w Niemczech państwo przynajmniej chroniło wyższą kulturę przed poddaniem się prawu rynku, teraz to się skończyło, twórcy sami muszą podporządkować się nabywcom. Nowość jest wyklęta, zarówno twórczość, jak jej odbiór są programowane z góry i muszą być takie, jeśli sztuka ma wytrzymać prawa konkurencji rynkowej. W ten sposób sztuka sama, wbrew swemu pierwotnemu powołaniu, przyczynia się do standaryzacji ludzi i uśmierca indywidualność. Autorzy ubolewają nad tym, że sztuka stała się tak tania, iż każdy ma do niej dostęp, co nieuchronnie powoduje degradację.

Ogólnie mówiąc, pojęcie „oświecenia" jest niehistoryczną hybrydą, która składa się ze wszystkiego, co autorów oburza: pozytywizm, logika, nauki dedukcyjne, nauki empiryczne, kapitalizm, panowanie pieniądza, kultura masowa, liberalizm i faszyzm. Krytyka kultury, jakkolwiek zawiera rozmaite, od tego czasu już zbanalizowane, trafne uwagi na temat szkodliwych skutków komercjalizacji sztuki, podszyta jest najwyraźniej melancholijną tęsknotą za czasami, kiedy tylko elita uczestniczyła w odbiorze sztuki; jest to atak na „społeczeństwo masowe" w duchu feudalnej pogardy dla prostych ludzi. „Społeczeństwo masowe" było przedmiotem napaści z rozmaitych stron już w XIX wieku – znamy te krytyki z pism Tocqueville'a, Renana, Burckhardta, Nietzschego. Tym, co nowe w krytyce Horkheimera i Adorna, jest połączenie tych ataków z atakiem na pozytywizm i naukę oraz szukanie korzeni zła – za Marksem – w podziale pracy i „reifikacji" świata przez panowanie wartości wymiennej. Autorzy idą jednak dalej jeszcze niż Marks: ich zdaniem, grzechem pierworodnym „oświecenia" było zerwanie więzi człowieka z naturą i uznanie natury za czysty obiekt eksploatacji, przez co również człowiek, włączony w porządek naturalny, został w końcu potraktowany jako obiekt eksploatacji. Ideologicznym odpowiednikiem tego procesu jest nauka, która nie

interesuje się jakościami rzeczy, lecz tylko tym, co w świecie daje się przedstawić w formie ilościowej oraz co może być przydatne w technicznych zabiegach.

Główny wątek, jak widać, jest tradycyjnie romantyczny. Jednakże autorzy nie proponują żadnego wyjścia z upadku: nie widzą możliwości powrotu człowieka do przyjaźni z przyrodą, nie mówią też, czy i w jaki sposób ludzie mogliby zlikwidować wartość wymienną, to znaczy żyć bez pieniędzy i rachunku. Jedyną radą, jaką proponują, jest myślenie teoretyczne, przy czym domyślać się możemy, że główną zaletą tego myślenia ma być odrzucenie despotyzmu logiki i matematyki (logika, zdaniem autorów, wyraża obojętność dla jednostki).

Jest rzeczą charakterystyczną, że o ile socjaliści ongiś piętnowali kapitalizm za to, że rodzi nędzę, to szkoła frankfurcka piętnuje go głównie z tej racji, że rodzi obfitość i zaspokaja mnóstwo ludzkich potrzeb, a przez to niszczy wyższą kulturę.

W *Dialektyce oświecenia* zawierają się już wszystkie elementy późniejszych ataków Marcuse'a na filozofię współczesną, która jakoby sprzyja totalitaryzmowi przez to, że głosi pozytywistyczny „neutralizm" nauki względem świata wartości oraz żąda kontroli „faktów" nad wiedzą ludzką. Ten zdumiewający paralogizm – trzymać się rygorów empirycznej nauki oraz reguł logiki to tyle, co sankcjonować istniejący stan rzeczy i odrzucać wszelką zmianę – powtarza się niezmiennie w całej produkcji szkoły frankfurckiej. Jeśli związek między pozytywizmem a konserwatyzmem społecznym czy wręcz totalitaryzmem (autorzy utożsamiają konserwatyzm z totalitaryzmem!) rozważać jako sprawę historyczną, wszystkie dowody faktyczne obracają się przeciwko krytykom „oświecenia": pozytywistyczna filozofia od Hume'a była nieodmiennie związana z tradycją liberalną. Związek logiczny najoczywiściej nie istnieje: gdyby stąd, że badanie naukowe odnosi się „neutralnie" do swego przedmiotu i powstrzymuje się od wartościowania, wynikało, że milcząco aprobuje ono istniejący stan rzeczy, należałoby utrzymywać, że badania fizjopatologiczne milcząco pochwalają choroby albo zakładają, że choroby są dobre i zwalczać ich nie należy. To prawda, zachodzi istotna różnica między naukami medycznymi i społecznymi (chociaż rozważania szkoły frankfruckiej nad naukami mają pod tym względem odnosić się do całości wiedzy). Jest prawdą, że w naukach społecznych badanie samo jest czynnością, która należy do przedmiotu badanego, jeśli tym przedmiotem jest „globalna" całość społeczna. Z tego wszakże nie wynika bynajmniej, że badacz, który stara się powstrzymywać od sądów wartościujących, koniecznie wpływa na społeczeństwo w duchu stabilizacji lub konformizmu: może być tak lub inaczej, ale żadna w tej sprawie konkluzja nie daje się wyciągnąć z samego faktu, że badanie jest prowadzone „z zewnątrz", to jest bez tak zwanego zaangażowania. Co więcej, badanie, które jest „zaangażowane" nie tylko w tym sensie, że ma w ogóle na oku jakieś praktyczne interesy, ale w tym także, że samo siebie ujmuje jako składnik pewnej praktycznej czynności, jest zobowiązane niejako uważać za prawdę to, co wydaje się sprzyjać interesowi, z którym badacz się identyfikuje, czyli posługiwać się

genetycznymi, pragmatycznymi kryteriami prawdy. Gdyby taka zasada została przyjęta, nauka w istniejącym sensie słów przestałaby istnieć i zamieniła się w polityczną propagandę. Że w naukach społecznych dochodzą do głosu, różnymi drogami, rozmaite preferencje polityczne i interesy – jest to bezsporna prawda; lecz reguła, która by, miast żądać minimalizacji tego wpływu, żądała, przeciwnie, jego upowszechnienia, sprowadzałaby naukę do roli biernego narzędzia interesów politycznych, jak też się stało z naukami społecznymi w państwach totalitarnych; badania teoretyczne i dyskusje teoretyczne utraciłyby całkowicie autonomię – wbrew temu, co, jak pisarze szkoły frankfurckiej skądinąd twierdzą, jest pożądane.

Prawdą jest również, że naukowe badanie samo nie produkuje celów; jest to prawdą również, gdy się przyjmie, iż pewne sądy wartościujące są *implicite* założone w samych regułach, które mówią, pod jakimi warunkami pewne twierdzenia czy hipotezy stanowią część nauki. Rygory naukowego postępowania nie są, oczywiście, naruszone przez sam fakt, że badacz chce wykryć coś, co służy pewnym praktycznym celom, że jego zainteresowania są inspirowane przez jakieś praktyczne względy. Rygory te są natomiast pogwalcone, gdy pod pozorem, iż się chce „przezwyciężyć" dychotomię faktów i wartości (a szkoła frankfurcka, i zresztą znaczna część marksistowskiej produkcji, chełpi się nieustannie tym, iż właśnie tę dychotomię przezwyciężyła), podporządkowuje się prawdę nauki kryteriom interesu jakiegokolwiek; oznacza to po prostu tyle, że prawdziwe jest to, czego uznanie jest korzystne dla interesu, z którym badacz się indentyfikuje.

Reguły badania empirycznego były wypracowane przez stulecia w europejskiej myśli, poczynając od późnego średniowiecza. Że powstanie tych regul było jakoś związane z upowszechnieniem się gospodarki towarowej, jest to możliwe, chociaż bynajmniej nie udowodnione; w tej sprawie zaś, podobnie jak w większości innych, wyznawcy „krytycznej teorii" wygłaszają tylko gołosłowne zapewnienia, nie poparte żadną analizą historyczną. Jeśli jednak taki związek historyczny zachodzi rzeczywiście, to nadal nie wynika stąd wcale, że reguły te są narzędziem „fetyszyzmu towarowego" i utrwalają panowanie kapitału; to ostatnie roszczenie wydaje się nawet zwykłym nonsensem. Autorzy omawiani wydają się wierzyć, że istnieje, choćby potencjalnie, jakaś inna nauka, spełniająca wymogi człowieczeństwa, lecz nic o niej powiedzieć nie potrafią. W ostateczności ich „teoria krytyczna" jest nie tyle teorią, ile pochwałą teorii, ogólnym zapewnianiem, że teoretyczne myślenie jest bardzo ważne (mało kontrowersyjna teza) oraz żądaniem, by krytycznie odnosić się do istniejącego społeczeństwa i myślowo je „transcendować". To ostatnie wezwanie miałoby jednak sens tylko wtedy, gdyby umieli oni powiedzieć, ku czemu mianowicie mamy transcendować to, co jest, lecz tego właśnie nie wiemy; pod tym względem – wypada powtórzyć – ortodoksyjny marksizm komunistyczny jest bardziej określony w treści, gdyż przynajmniej zapewnia, że gdy się tylko upaństwowi środki produkcji i zaprowadzi władzę partii komunistycznej, pozostaną już tylko szczegóły techniczne do rozwiązania na drodze do uniwersalnego szczęścia i wyzwolenia. Zalecenia te są wprawdzie całkowicie zde-

mentowane przez doświadczenia, ale mają tę zaletę, iż wiadomo, o co w nich chodzi.

W *Dialektyce oświecenia* i w wielu innych dziełach szkoły frankfruckiej jest wiele przekonujących uwag o komercjalizacji sztuki w industrialnych społeczeństwach i o lichocie produkcji artystycznej podporządkowanej żądaniom rynku. Jednakże autorzy zakładają, że w wyniku tej właśnie sytuacji zdegradowała się zarówno sztuka w całości, jak jakość estetycznych doznań, z których ludzie wszyscy mogą korzystać. Jest to wszakże twierdzenie nadzwyczaj wątpliwe. Jeśli nastąpiła taka degradacja, to należy sądzić, że, na przykład, wieśniacy XVIII-wieczni korzystali z jakichś wyższych form kultury, a następnie ekspansja kapitalizmu odebrała im te wartości i zmusiła do oglądania prymitywnych produktów powielanej sztuki masowej; nie jest jednak pewne, że udział XVIII-wiecznych wieśniaków w kulturze – to znaczy w obrzędach kościelnych, tańcach ludowych i popularnych grach – dawał im wyższe wartości niż te, które osiągają dzisiejsi robotnicy siedzący przed telewizorem. Tak zwana kultura „wyższa" nie zginęła bynajmniej, stała się natomiast bez porównania łatwiej dostępna niż kiedykolwiek i z pewnością więcej ludzi z niej korzysta; twierdzenie zaś, że przewroty w formach tej sztuki w XX wieku dadzą się wytłumaczyć ostatecznie panowaniem wartości wymiennej, jest nadzwyczaj nieprzekonujące.

Adorno, który w różnych swoich pismach wiele uwagi poświęcił degradacji sztuki, wydaje się zresztą uważać, że jej obecna sytuacja jest bez wyjścia, to jest że sztuka nie ma skąd czerpać sił, które by pozwoliły jej sprostać swojemu powołaniu; z jednej strony mamy sztukę afirmatywną, która akceptuje istniejącą kulturę i pozoruje ład tam, gdzie jest tylko chaos (np. Strawiński), z drugiej strony – próby oporu przeciwko rzeczywistości, które jednak, nie mając zakorzenienia w świecie, zmuszają nawet geniuszy do eskapizmu i do zamknięcia się w samowystarczalnych rejonach własnego materiału artystycznego (Schönberg). Awangarda artystyczna jest negacją, ale nie może być – przynajmniej teraz – niczym więcej; o tyle jest prawdą naszych czasów – w przeciwieństwie do sztuki masowej i sztuki afirmatywnej, oszukańczej – ale jest to prawda ponura, wyrażająca impas całej kultury. Wydaje się, że ostatnim słowem teorii kultury Adorna jest uznanie konieczności protestu przy jednoczesnym uznaniu jego bezsilności. Powrót do wartości czasów minionych jest niemożliwy, obecnie dominujące wartości są objawem zdziczenia i degrengolady ducha, a nowych nie ma, oprócz gestu totalnej negacji, pozbawionej treści przez sam swój charakter totalny.

Jeśli taka charakterystyka jest trafna, to ostateczny sens dzieła Adorno nie tylko nie może uchodzić za kontynuację myśli Marksa, ale jest jej dokładnie przeciwstawny w swoim pesymizmie, którego jedynym wynikiem – skoro nie ma żadnej pozytywnej utopii – może być nieartykułowany krzyk.

6. Eric Fromm

Eric Fromm (1900-1980), który od 1932 roku mieszkał w Stanach Zjednoczonych, znany jest nade wszystko jako współtwórca „kulturalistycznego" kierunku w psychoanalizie. Jego punktem wyjścia był freudyzm klasyczny. Rewizja dziedzictwa Freuda, którą Fromm – obok Karen Horney i Harry Sullivana – podjął, była tak głęboka, że z pierwotnych założeń psychoanalitycznej antropologii i teorii kultury, a nawet teorii nerwic, pozostało niewiele oprócz ogólnego kierunku zainteresowań. Fromm może uchodzić za kuzyna szkoły frankfurckiej nie tylko z tej racji, że współpracował z Instytutem i ogłaszał swoje rozprawy w „Zeitschrift", ale również z uwagi na treść swoich dzieł. Dzieli on ze szkołą ogólne przekonanie, że Marksowskie analizy reifikacji i alienacji są nadal ważne i chwytają całość podstawowych problemów współczesnej cywilizacji. Podobnie jak inni, nie przywiązuje wagi do Marksowskiej doktryny w punkcie odnoszącym się do szczególnej misji wyzwolicielskiej proletariatu; jest zainteresowany sprawą alienacji, która dotyka wszystkie klasy społeczne. Nie dzieli natomiast negatywizmu i pesymizmu charakterystycznego dla Adorna; obcy mu jest wprawdzie wszelki determinizm historyczny i nie liczy on na to, by dobry ład społeczny miał się wyłonić z działania praw dziejowych; niemniej wierzy głęboko, że ludzie mają ogromny potencjał twórczy, który mogą uruchomić, aby przezwyciężyć obcość w stosunku do siebie wzajem i do natury oraz zbudować ład oparty na miłości wzajemnej i zgodny z ludzką naturą. W odróżnieniu od Adorna, Fromm sądzi, że można w głównych zarysach określić, na czym polegałoby życie społeczne zgodne z wymaganiami człowieczeństwa. Również w odróżnieniu od Adorna, którego książki naładowane są pychą i arogancją, z pism Fromma promieniuje dobroć i życzliwość dla ludzi, przekonanie, że są oni zdolni do przyjaźni i współpracy; z tej to wiary pochodzi bodaj jego opór względem freudowskiej doktryny. Można by Fromma nazwać Feuerbachem naszych czasów. Książki jego są proste i czytelne, a ich zamiar dydaktyczny i moralizatorski nie jest ukryty, lecz zawsze wprost wypowiadany.

Dzieła Fromma, cokolwiek jest ich przedmiotem bezpośrednim – teoria charakterów, Zen-buddyzm, Marks czy Freud – wszystkie podszyte są tą samą myślą, krytyczną i konstruktywną zarazem. Należy wśród nich wymienić *Escape from Freedom* (1941), *Man for Himself* (1947), *The Sane Society* (1955), *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (pisane z D.T. Suzuki i R. de Martino, 1960), *Marx's Concept of Man* (1961).

Fromm jest zdania, że Freud otworzył niezmiernie płodne pole dociekań swoją teorią nieświadomego; jednakże odrzuca on niemal w całości antropologię opartą na teorii libido i na założeniu czysto represywnych funkcji kultury. Freud zakładał, że osobnik ludzki daje się zdefiniować przez energie instynktowe, które nieuchronnie przeciwstawiają go innym ludziom; osobnik jest z natury antyspołeczny i społeczeństwo istnieje po to, aby zapewnić ludziom pewien stopień bezpieczeństwa kosztem ograniczenia i tłumienia pragnień instynktowych. Niezaspokojone pragnienia kierują się w inne, społecznie

dozwolone obszary, stają się kulturalnie twórcze jako sublimacje; jednakże nadal kultura i samo życie społeczne pełni funkcje żandarma w stosunku do nie dających się zniszczyć popędów i, co więcej, te same produkty kultury, które powstają jako namiastka niespełnionych pragnień, stają się źródłem rosnącego zniewolenia popędów. Sytuacja człowieka w świecie jest zatem w tym znaczeniu beznadziejna, że spełnienie wymagań natury oznaczałoby ruinę cywilizacji i właściwie zagładę gatunku ludzkiego; konflikt między roszczeniami instynktu a współżyciem ludzi, niezbędnym dla nich samych, nie może być nigdy usunięty; tym samym nie może być usunięta masa przyczyn, które ciągle na nowo spychają ludzi w rozwiązania nerwicowe. Sublimacja w twórczości dostępna jest tylko nielicznym.

Otóż, zdaniem Fromma, cała ta doktryna jest bezprawną uniwersalizacją pewnego ograniczonego doświadczenia historycznego; ponadto zaś opiera się na fałszywej teorii natury ludzkiej. Nie jest tak, by osobowość człowieka dała się określić przez pewną sumę instynktownych pragnień, skierowanych zawsze ku jednostkowemu zaspokojeniu i tym samym obróconych przeciwko innym ludziom. Freud mylnie zakłada, że człowiek, gdy oddaje coś z siebie innym, tym samym wyrzeka się bogactwa, które mógłby dla siebie zachować; w rzeczywistości miłość i przyjaźń dla innych nie jest rezygnacją, ale wzbogaceniem, a doktryna przeciwna jest tylko wyrazem szczególnych form życia społecznego, w których interesy jednostek są nieuchronnie przeciwstawne; taka forma nie jest jednak naturalnym rezultatem natury ludzkiej, ale historyczną fazą. Egoizm i egocentryzm nie są środkami obrony osobowości, lecz przeciwnie, środkami jej destrukcji, wyrastają z nienawiści do siebie raczej niż z miłości własnej.

Fromm przyznaje, że człowiek wyposażony jest w pewną sumę stałych popędów i że w tym sensie można mówić o niezmiennej naturze ludzkiej; sądzi nawet, że przeciwny pogląd, wedle którego nie ma żadnych niezmienników antropologicznych, jest niebezpieczny – zakłada bowiem, że ludzie są nieograniczenie plastyczni, że mogą się przystosować do dowolnych warunków, czyli że zniewolenie człowieka, jeśli się je odpowiednio zorganizuje, może trwać bez końca. W rzeczywistości sam fakt, że ludzie buntują się przeciw zastanym warunkom, świadczy o tym, że nie mogą oni adaptować się nieograniczenie, że ich natura sprzeciwia się ich sytuacji, w czym należy dopatrywać się źródła optymizmu. Ważne jest wszelako, by określić, które cechy natury ludzkiej są prawdziwie niezmienne, a które historyczne, w tym zaś punkcie Freud karygodnie pobłądził, zaliczając do niezmienników specyficzne jakości wykształcone w cywilizacji kapitalistycznej.

W ogólności potrzeby ludzkie nie ograniczają się bynajmniej do jednostkowego zaspokojenia; człowiek potrzebuje związków z innymi ludźmi i z naturą, związków nie byle jakich, ale dających mu poczucie sensu i przynależności do wspólnoty; potrzebuje miłości i zrozumienia, cierpi przez odosobnienie i brak kontaktu. Potrzebuje także warunków, które by umożliwiły mu wykorzystanie swoich możliwości, jest istotą twórczą, nie tylko szukającą przystosowania się do warunków i bezpieczeństwa.

Dlatego rozwój gatunku ludzkiego, czyli samotworzenie człowieka, przebiegało w starciach konfliktowych tendencji. Od kiedy ludzkość wyzwoliła się z naturalnego ładu, czyli gdy stała się ludzkością prawdziwie, potrzeba bezpieczeństwa i potrzeba twórczości bardzo często sprzeciwiają się sobie. Chcemy wolności, ale zarazem boimy się jej, bo wolność oznacza pełnię odpowiedzialności, a więc nie może zapewnić bezpieczeństwa; dlatego ucieczka od wolności i szukanie schronienia w autorytetach, w zamkniętych systemach, które zwalniają osobników od ciężaru wolności, jest niejako przyrodzoną skłonnością, chociaż jest to skłonność destruktywna. Jest to fałszywa ucieczka od izolacji przez rezygnację z siebie. Inną formą ucieczki jest nienawiść, w której człowiek usiłuje znieść izolację przez bezcelowe niszczenie.

Na podstawie takich obserwacji Fromm wyróżnił rozmaite typy charakterologiczne, które tym się różnią od Freudowskich, że, po pierwsze, wyjaśnione są społecznymi warunkami i stosunkami rodzinnymi, nie tylko mechanizmami destrybucji libido; po wtóre, są wyraźnie oceniane jako dobre lub złe. Charaktery ludzkie kształtowane są od najwcześniejszego dzieciństwa przez wpływ otoczenia oraz system nagród i kar, z jakimi dziecko się spotyka. Charakter receptywny odznacza się skłonnością do uległości, optymizmem i bierną życzliwością dla innych; ludzie tego typu zdolni są do adaptacji, ale niezdolni do twórczości. Charakter eksploatatorski, przeciwnie, odznacza się bezustanną agresywnością, zawiścią i skłania do tego, by traktować innych ludzi wyłącznie jako obiekty dla zapewniania sobie korzyści. Charakter tezauryzatorski z kolei wyraża się nie tyle w aktywnej agresji, ile w podejrzliwej wrogości, skłonności do zamknięcia w sobie, skąpstwie i bezproduktywnej skrupulatności. Nieproduktywna jest także osobowość merkantylna, która polega na szukaniu satysfakcji w dostosowywaniu się do panującej mody i obyczaju. Natomiast ludzie o charakterze produktywnym odznaczają się tym, że szukają porozumienia z innymi nie przez konformizm i nie przez agresję, ale przez życzliwość połączoną ze zdolnością do inicjatywy i do non-konformizmu. Połączenie takie jest najkorzystniejsze, gdyż non-konformizm nie przeradza się tu w agresję, a pragnienie współpracy i zdolność do miłości nie obracają się w bierną adaptację. Te różne charaktery odpowiadają typologii wypracowanej wcześniej przez freudystów (zwłaszcza Abrahama), ale Fromm, tłumacząc ich powstawanie, kładzie nacisk nie na fiksacje różnych faz seksualności infantylnej, ale na rolę środowiska rodzinnego i upowszechnionych w społeczeństwie systemów wartości.

Otóż społeczeństwo kapitalistyczne, które rozwijało się przez ostatnie stulecia w Europie, wyzwoliło w ludziach ogromne możliwości twórcze, ale zarazem uruchomiło potężne czynniki destrukcyjne. Ludzie zdobyli świadomość swojej jednostkowej godności i odpowiedzialności, ale znaleźli się w sytuacji zdominowanej przez powszechne współzawodnictwo i konflikt interesów. Zdolność do inicjatywy osobistej stała się decydująca w życiu, ale razem z nią na wadze przybrała zdolność do agresji i do eksploatacji innych. Masa samotności i izolacji wzrosła bez miary, stosunki społeczne sprawiły, że ludzie traktują siebie wzajem jak rzeczy, nie jak osoby. Jednym z groźnych i fałszywych

lekarstw, które mają przezwyciężyć samotność jest szukanie opieki w irracjonalnych systemach autorytetu, jak ustrój faszystowski.

Otóż ta radykalna rewizja freudyzmu ma w oczach Fromma sens marksistowski: nie tylko dlatego, że wyjaśnia stosunki ludzkie okolicznościami historycznymi, nie zaś mechanizmami obronnymi związanymi z energią instynktów, ale i dlatego, że opiera się na założeniach wartościujących, które pokrywają się z myślą Marksa. Dla Fromma *Rękopisy* Marksa z 1844 r. stanowią tekst fundamentalny, do którego odwołuje się jako do normatywnego wzoru w interpretacji doktryny. Twierdzi on wprawdzie, że nie ma mowy u Marksa o żadnym istotnym przełomie pomiędzy rokiem 1844 a okresem pisania *Kapitału* (i z tego punktu widzenia krytykuje Daniela Bella), przyznaje jednak, że *élan* wczesnych tekstów przygasł jakby w późniejszych dziełach. Centralną rolę odgrywa przy tym pojęcie alienacji, które streszcza jakby sumę niewoli, nieszczęścia, samotności i zła, jakie ludzkość cierpi. Totalitarne doktryny i ustroje komunistyczne nie mają nic wspólnego, zdaniem Fromma, z Marksowską wizją humanistyczną, dla której głównymi wartościami jest dobrowolna solidarność, ekspansja możliwości twórczych ludzi, wolność od przymusu i od irracjonalnych autorytetów.

Myśl Marksa jest buntem przeciwko warunkom, w których ludzie zatracili swoje człowieczeństwo i przekształcili się w towary, ale jest także optymistycznym wyznaniem wiary, że są oni zdolni człowieczeństwo swoje odzyskać i zdobyć nie tylko wolność od nędzy, ale także wolność do twórczego rozwijania własnych potencji. Jest nonsensem interpretować materializm historyczny Marksa w tym sensie, jak gdyby był on teorią motywacji ludzkich, rzekomo zawsze zorientowanych na materialny interes. Przeciwnie, Marks wierzy, że ludzie rezygnują ze swojej prawdziwej natury w warunkach, które zmuszają ich do nieustannego zabiegania o te interesy. Głównym pytaniem Marksa jest, jak sprawić, by jednostka ludzka wyzwoliła się z okowów zależności i przywrócić zarazem ludziom zdolność do przyjaznego współżycia. Marks nie zakłada wcale, że człowiek musi być wiecznie igraszką nierozumnych sił, które go przekraczają, lecz twierdzi, że może on panować nad swoim losem; jeśli faktycznie tak się dzieje, że wyobcowane twory ludzkiej pracy obracają się w antyludzkie siły, jeśli ludzie są we władzy fałszywej świadomości, fałszywych potrzeb i jeśli sami nie uświadamiają sobie własnych motywów (w czym Marks jest z Freudem zgodny), to nie dlatego, by ich natura ten stan rzeczy nieodmiennie powodowała; przeciwnie, społeczeństwo zdominowane przez konkurencję, izolację ludzi, wrogość i wyzysk, jest z wymogami natury ludzkiej sprzeczne. Natura ludzka bowiem – dla Marksa tak samo, jak dla Hegla i dla Goethego – urzeczywistnia się w twórczości i w solidarnym współżyciu z innymi, nie w agresji i nie w biernym przystosowaniu. Marks chce, aby ludzie powrócili do jedności ze sobą, a także z naturą (ten motyw, występujący w *Rękopisach* z 1844 roku jest u Fromma bardzo silnie zaznaczony), aby zatarła się obcość między podmiotem i przedmiotem; o tyle, jak Fromm sądzi, myśl jego jest zbieżna nie tylko z całą tradycją niemieckiego humanizmu, lecz także z Zen-buddyzmem. Marks chce, oczywiście, by ludzie wyzwolili się z nędzy,

ale bynajmniej nie chodzi mu o to, aby nieskończenie rosła konsumpcja. Chodzi mu o godność i wolność ludzi; socjalizm jego określa się nie przez zaspokojenie materialnych potrzeb, ale przez warunki, które umożliwiają samorealizację osobowości i pojednanie człowieka z samym sobą i przyrodą. Alienacja pracy, zatrata sensu w procesie pracy, zamiana człowieka w towar – oto tematy Marksa; nie niesprawiedliwy rozdział produktów jest dla niego źródłem zła kapitalizmu, ale degradacja człowieka, zatrata „esencji" człowieczeństwa. Ponieważ zaś ta degradacja dotyka wszystkich, nie tylko robotników, tedy Marksowska idea emancypacji ma sens uniwersalny, nie odnosi się tylko do proletariatu. Marks wierzy w to, że ludzie są w stanie zrozumieć racjonalnie własną naturę, a dzięki temu wyzbyć się fałszywych potrzeb z nią niezgodnych, przy czym mogą to uczynić sami, wewnątrz procesu historycznego, nie licząc na pomoc pozahistorycznych instancji. Fromm nawet sądzi, że pod tym względem Marks jest kontynuatorem nie tylko utopii renesansowych i oświeceniowych, ale także sekt chiliastycznych, żydowskich proroków, a nawet tomizmu.

Cała sprawa wyzwolenia człowieka streszcza się dla Fromma w słowie „miłość", przy czym miłość zakłada, że drugi człowiek traktowany jest jako cel sam w sobie, nigdy jako środek, oraz że ludzie nie rezygnują z siebie, nie zatracają się w innym człowieku ani nie wyrzekają się twórczości. Agresywność i bierność są dwiema stronami tej samej degradacji człowieka i razem powinny być zniesione na rzecz stosunków, gdzie dominuje życzliwość bez konformizmu i twórczość bez agresji.

Jak widać z powyższego streszczenia, recepcja Marksa w dziele Formma opiera się wprawdzie na trafnej interpretacji jego humanizmu, lecz jest, mimo to, wybitnie selektywna. Fromm nie rozważa sprawy pozytywnych funkcji alienacji i roli zła w historii; alienacja, tak samo, jak dla Feuerbacha, jest dla niego po prostu złem. Ponadto, Fromm przejął od Marksa tylko ideę „człowieka totalnego", utopijnego pojednania z naturą ideał doskonałej solidarności, która indywidualnej ekspansji twórczej nie tylko nie hamuje, lecz ją pobudza. Przejął zatem utopię Marksa, nie przejmując właściwie niczego z teorii dróg, które mają do niej prowadzić: teorii państwa, proletariatu, rewolucji. Przejął to, co jest do przejęcia najłatwiejsze i najmniej kontrowersyjne: któżby bowiem nie podpisał się pod myślą, że ludzie powinni być raczej solidarni niż się wyrzynać wzajemnie i że lepiej jest, by byli twórczy i swobodni raczej niż stłamszeni i poniżeni? Słowem, marksizm Fromma prawie redukuje się do niespornych życzeń. Nie jest jednak jasne z jego analiz, w jaki sposób zło i alienacja zdobyły panowanie i na czym należy opierać nadzieję, że zdrowe tendencje w człowieku przeważą w końcu nad destrukcyjnymi. Dwuznaczność Fromma jest typową dwuznacznością myślenia utopijnego. Z jednej strony twierdzi on, że ideał przezeń opisywany wywodzi się z natury ludzkiej takiej, jaką jest ona faktycznie, choć nie została zrealizowana, to jest że naprawdę jest powołaniem człowieka żyć w przyjaźni z innymi i rozwijać zarazem swoją osobowość; z drugiej strony zdaje sobie sprawę, że „natura ludzka" jest także pojęciem normatywnym. Jest jasne, że zarówno pojęcie alienacji

(czyli wyzbycia się przez człowieka swego człowieczeństwa), jak odróżnienie fałszywych i autentycznych potrzeb, jeśli nie mają być gołym postanowieniem normatywnym, muszą zakładać pewną wiedzę o naturze ludzkiej, jaka jest już założona, choćby nierozwinięta, w ludzkim bycie. Nie jest jednak wiadomo, skąd można się dowiedzieć, że natura człowieka domaga się właśnie solidarności, nie zaś agresji. Powiedzenie, że ludzie są faktycznie zdolni do solidarności, miłości, przyjaźni, poświęcenia, jest wprawdzie prawdziwe, ale nie wynika z niego, że ci, którzy są do tego zdolni reprezentują eminentnie naturę ludzką w przeciwieństwie do tych, którzy wcielają w sobie odwrotne jakości. Pojęcie natury ludzkiej u Fromma odznacza się więc ową charakterystyczną dwuznacznością, stapiając w jedno idee normatywne i opisowe. Dwuznaczność tę dzieli jednak Fromm z Marksem i wielo.ia marksistami.

Fromm przyczynił się znacznie do popularyzacji wizerunku Marksa-humanisty i z pewnością miał rację zwalczając prymitywne i karykaturalne interpretacje marksizmu jako „materialistycznej" teorii motywacji oraz wezwania do despotyzmu *tout court*. Nie rozważył jednak sprawy związków między marksizmem a komunizmem współczesnym, zadowalając się powiedzeniem, że totalitaryzm komunistyczny jest niezgodny z ideałem *Rękopisów* 1844 roku. Jego obraz Marksa jest z tej racji prawie tak samo symplicystyczny i jednostronny, jak obraz, który krytykuje, a który przedstawia marksizm jako gotowy projekt stalinizmu. Co się zaś tyczy owej *harmonia praestabilita* między marksizem a Zen-buddyzmem, to opiera się ona na kilku zdaniach z *Rękopisów* mówiących o powrocie do jedności z naturą. Zdania te są zapewne zgodne z ogólnym charakterem wczesnomarksowskiej apokalipsy totalnego i absolutnego pojednania wszystkiego z wszystkim, jest jednak przesadą zaliczać je do niezmiennego jądra Marksowskiej doktryny. Tylko rousseauistyczna strona marksizmu ocalała w recepcji Fromma.

7. *Kontynuacja teorii krytycznej. Jürgen Habermas*

Jürgen Habermas (1929-) cieszy się reputacją jednego z najwybitniejszych żyjących filozofów niemieckich. Same tytuły jego ważniejszych dzieł: *Theorie und Praxis* (1963), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"* (1970) zdradzają główny kierunek jego zainteresowań filozoficznych; jest to antypozytywistycznię zorientowana analiza wszelkiego rodzaju związków zachodzących między myśleniem teoretycznym – nie tylko w naukach historycznych i społecznych, ale także w przyrodoznawstwie – a praktycznymi potrzebami, interesami i zachowaniami ludzi. Nie jest to jednakowoż socjologia wiedzy, ale raczej krytyka epistemologiczna, która ma wykazać, że żadna teoria nie może być dobrze ugruntowana za pomocą kryteriów przez pozytywistyczne i analityczne szkoły proponowanych, że pozytywizm zawiera zawsze założenia wyznaczone interesami nieteoretycznymi, że jednak możliwy jest taki punkt widzenia, w którym interes praktyczny i nastawienie teoretyczne zbiegają się. Ta dziedzina rozmyślań leży bez wątpienia

w polu zainteresowań szkoły frankfurckiej; Habermas jednakże wykazuje więcej skrupulatności analitycznej niż jego nauczyciele z pierwszego pokolenia szkoły.

Za Horkheimerem i Adorno podejmuje Habermas temat „dialektyki oświecenia", to jest procesu, w toku którego Rozum zmierzający do emancypacji ludzi z przesądów sam, mocą własnej logiki, obrócił się przeciwko sobie i służy utrwalaniu przesądów i władzy. Rozum klasycznego oświecenia (Holbach) pojmował sam siebie jako instrument społecznej i intelektualnej batalii z istniejącym systemem panowania i zakładał cnotę praktyczną niezbędną w walce: odwagę ataku. Zło i fałsz były dla niego tym samym, podobnie prawda i wyzwolenie. Nie chciał swobody od wartościowania, lecz ujawniał wartości, które nim kierowały. Rozum Fichtego, który konstytuował się na podstawie Kantowskiej krytyki, a więc nie mógł już uciekać się do empirii jako wyroczni, był niemniej także rozumem świadomym swojego praktycznego charakteru; akty rozumienia świata i ustanawiania świata zbiegały się w nim w jedno, zbiegały się zatem Rozum i Wola; interes praktyczny samowyzwalającego się Ja i teoretyczna praca Rozumu nie były oddzielone. Również dla Marksa Rozum jest władzą krytyczną, której siła jednakże, w przeciwieństwie do Rozumu Fichtego, nie płynie ze świadomości moralnej, ale stąd, że wyzwoleńcza praca Rozumu zbiega się z procesem społecznego wyzwolenia; krytyka fałszywej świadomości jest zarazem praktycznym aktem znoszenia warunków społecznych, które fałszywą świadomość produkują. Tak to oświecenie w wersji Marksa zachowuje nadal więź Rozumu i interesu wyraźnie uznaną. Wraz z postępem nauk, techniki i organizacji, więź ta jednak ulega zerwaniu, Rozum traci stopniowo funkcje emancypacyjne, racjonalność ogranicza się coraz bardziej do sprawności technicznej, rezygnuje z ustalania celów i poprzestaje na organizowaniu środków. Rozum przybiera charakter instrumentalny, to znaczy wyrzeka się swojej funkcji znaczeniotwórczej, służy technice materialnej lub społecznej; oświecenie obraca się przeciw sobie. Złudzenie niezawisłości rozumu w stosunku do interesów ludzkich jest usankcjonowane jako epistemologia pozytywistyczna, jako program nauki wolnej od sądów wartościujących, czyli niezdolnej do pełnienia zadań emancypacyjnych.

Podobnie jak całej szkole frankfurckiej, nie chodzi jednak Habermasowi bynajmniej o „prymat praktyki" w sensie Lukácsa ani w sensie pragmatycznym. Chodzi mu o powrót do idei *praxis* w odróżnieniu od techniki, to znaczy o odbudowę pojęcia rozumu, który świadom jest swoich praktycznych funkcji, ale nie jest podporządkowany żadnym celom „z zewnątrz" narzuconym, lecz jakoś we własnej racjonalności swojej zawiera cele społeczne. Chodzi mu więc o taką władzę intelektualną, która syntetyzuje rozum praktyczny i teoretyczny, gdyż zdolna jest identyfikować sensy przedmiotów, a tym samym nie może ani nie chce być w stosunku do celów neutralna.

Nerw krytyki Habermasa leży wszelako w jego twierdzeniu, że taka neutralność nie jest i nie mogła być nigdy osiągnięta faktycznie i że z tej racji programy pozytywistyczne czy hasło teorii uwolnionej od wartości są iluzją oświecenia, które doszło do stanu samozniszczenia. Husserl trafnie wykazał, że tak

zwane fakty czy w ogólności przedmioty, które nauki przyrodnicze zakładają jako realności gotowe, same-w-sobie, nieukonstytuowane, są naprawdę organizowane w pierwotnym, spontanicznie tworzonym *Lebenswelt*, że każda nauka przyjmuje z prerefleksyjnego rozsądku zasób form, wyznaczonych różnymi praktycznymi interesami ludzi. Husserl łudził się jednak przypuszczając, że jego własna propozycja teorii oczyszczonej z owych praktycznych residuów może następnie się przydać do praktycznych celów, gdyż fenomenologia nie może zaproponować żadnej kosmologii, żadnej idei ładu wszechświata, a taka idea jest niezbędna, jeśli teoria ma mieć sens praktyczny. Nauki przyrodnicze, argumentuje Habermas, konstytuują się na podstawie interesu technicznego, nie są neutralne w tym sensie, iżby żadne praktyczne względy nie były czynne w ich treści; to, co godzą się przyjąć do swego zasobu nie jest odbiciem faktów ukonstytuowanych w świecie, ale wyrazem skuteczności praktycznych zabiegów technicznych. Nauki historyczno-hermeneutyczne także są współokreślone przez interes praktyczny, chociaż inaczej. Ich „interes" polega mianowicie na utrwalaniu i rozszerzaniu możliwego zakresu porozumienia między ludźmi w celu usprawnienia komunikacji. Teoretyczna aktywność nie może uciec od interesu praktycznego: w samym stosunku podmiotu do przedmiotu zawiera się nieuchronnie jakiś rodzaj interesowności, tym samym żadna część wiedzy ludzkiej nie jest zrozumiała bez odniesienia do historii gatunku ludzkiego, w której owe praktyczne interesy się krystalizują; wszystkie kryteria poznawcze zawdzięczają swoją ważność interesowi, który kieruje poznaniem; są trzy dziedziny, w których interes działa: praca, język i władza – i trzy obszary wiedzy – nauki przyrodnicze, historyczno-hermeneutyczne i społeczne – służą *respective* interesom, które realizowane są w owych trzech „mediach". Natomiast w samorefleksji albo w refleksji nad refleksją interes i poznanie zbiegają się w jedno, dlatego też „rozum emancypacyjny" tworzy się właśnie w dziedzinie samorefleksji. Jeśli nie umiemy wykryć owego miejsca, w którym rozum i wola albo ustanawianie celów i analiza środków zbiegają się w jedno, skazani jesteśmy na sytuację, w której mamy z jednej strony pozornie neutralną naukę, a z drugiej strony irracjonalne z założenia decyzje co do celów, przy czym cele w takim wypadku nie mogą być w ogóle racjonalnie krytykowane, każdy cel jest równie dobry, jak inny.

Habermas nie posuwa się tak daleko, jak Marcuse w krytyce nauki: nie twierdzi, że współczesne nauki w samej swojej treści – nie zaś tylko w zastosowaniu technicznym – służą celom antyludzkim i że technika dzisiejsza jako taka zawiera destrukcyjne cele, a więc nie może być obrócona na dobro człowieka, lecz tylko zastąpiona jakąś inną techniką. Takie twierdzenie miałoby sens tylko, gdybyśmy umieli przeciwstawić alternatywną technikę i naukę – technice i nauce istniejącej, czego jednak Marcuse nie potrafi uczynić. Mimo to nauka i technika nie są całkiem niewinne w stosunku do swoich zastosowań, które wyrażają się w narzędziach zniszczenia i w organizacji panowania ludzi nad ludźmi. Chodzi o to, że współczesne siły wytwórcze wraz z nauką stały się elementami politycznej legitymizacji nowoczesnych społeczeństw industrialnych. „Tradycyjne społeczeństwa" opierały prawomocność swoich

instytucji na mitycznych, religijnych czy metafizycznych interpretacjach świata. Kapitalizm, uruchomiając samonapędowy mechanizm rozwoju sił wytwórczych, zinstytucjonalizował zjawisko zmiany i nowości, obalił tradycyjne zasady legitymizacji władzy zastępując je normami, które przejęte są z zasady ekwiwalentnej wymiany handlowej (reguła wzajemności jako podstawa organizacji społecznej). Stosunki własności dzięki temu utraciły sens bezpośrednio polityczny, stając się stosunkami produkcji, regulowanymi przez prawa rynku. Nauki przyrodnicze jęły określać swój sens przez zastosowania techniczne. Jednocześnie, w miarę ewolucji kapitalizmu, system interwencji państwowej w dziedzinę produkcji i wymiany zyskiwał coraz bardziej na wadze, przez co polityka przestała być tylko częścią „nadbudowy"; nastąpił niejako zrost działalności państwowo-politycznej, która przedstawia samą siebie jako czysto techniczną działalność, służącą usprawnieniu życia zbiorowego, z nauką i techniką, które mają także służyć tym samym celom; odróżnienie sił wytwórczych i systemu legitymizacji władzy stało się nieprzejrzyste, inaczej niż w tym kapitalizmie, który istniał za czasów Marksa, kiedy to funkcje produkcyjne i polityczne były wyraźnie oddzielone. Zarówno więc Marksowska teoria bazy i nadbudowy stała się przestarzała, jak teoria wartości (zważywszy ogromną rolę nauki jako siły produkcyjnej). Nauka i technika w tym znaczeniu przybrały funkcje „ideologiczne", że produkują one obraz społeczeństwa opartego na modelu technicznym i produkują ideologie technokratyczne, które pozbawiają ludzi świadomości politycznej, to jest świadomości celów społecznych i zakładają *implicite*, że wszystkie problemy ludzkie mają charakter techniczno-organizacyjny i dają się rozwiązywać naukowymi środkami. Świadomość technokratyczna zaś służy poddawaniu ludzi manipulacji bez przemocy i jest dalszym ciągiem „reifikacji", zamiany osobników ludzkich w rzeczy. Różnica między aktywnością techniczną (która sama w sobie nie wytwarza celów działania) i stosunkami swoiście ludzkimi zaciera się. W warunkach ogromnego wpływu instytucji państwowych na gospodarkę również konflikty społeczne zmieniły charakter i w coraz mniejszym stopniu występują jako antagonizmy klas w sensie Marksa. Nowa ideologia nie jest już tylko ideologią, ale zmieszana jest z samym procesem postępu technicznego, jest trudniejsza do identyfikacji i sprawia, że również przeciwstawienie ideologii i realnych stosunków społecznych nie daje się przeprowadzić tak samo, jak to Marks czynił.

Tymczasem wzrost sił wytwórczych sam przez się nie prowadzi wcale do wyzwolenia ludzi; przeciwnie, w swojej formie „zideologizowanej" przyczynia się do tego, że ludzie sami siebie ujmują na sposób rzeczy i że odróżnienie między techniką a *praxis* zatraca się (*praxis*, jak należy rozumieć, oznacza aktywność spontaniczną, w której podmiot działający sam ustanawia cele).

Krytyka Marksa zmierzała ku temu, aby ludzie stali się prawdziwie podmiotami, to znaczy racjonalnie i świadomie podporządkowali sobie procesy własnego życia. Jednakże dwuznaczność tej krytyki polegała na tym, że ową samoregulację życia społecznego można było rozumieć jako zadanie bądź praktyczne, bądź techniczne, a w tym drugim wypadku samoregulacja mogła była być pojęta jako proces manipulacji podobny do zabiegów technicznych nad mart-

wymi obiektami: to właśnie dzieje się zarówno w planowaniu kapitalistycznym, jak w biurokratycznym socjalizmie. Reifikacja przy takiej kontroli zostaje zwiększona, nie zaś zniesiona. Tymczasem emancypacja ludzi to powrót do *praxis* jako kategorii, która zakłada czynny, podmiotowy udział wszystkich ludzi w kontroli nad zjawiskami społecznymi, czyli zakłada, że ludzie nie są obiektami. Do tego celu potrzebne jest, jak Habermas pisze, rozszerzenie granic komunikacji ludzkiej i swobodna dyskusja nad istniejącymi systemami władzy, potrzebna jest walka przeciw depolityzacji życia.

Krytyka Marksa w *Erkenntnis und Interesse* idzie, być może, jeszcze dalej. Habermas bowiem twierdzi, że Marks ostatecznie zredukował samotworzenie gatunku ludzkiego do procesu pracy produkcyjnej, przez co uniemożliwił sobie niejako pełne zrozumienie sensu własnej działalności krytycznej; sama refleksja bowiem występuje u niego jako element pracy naukowej w tym samym sensie, w jakim odnosi się to do nauk przyrodniczych, czyli pojęta jest na wzór produkcji materialnej. Krytyka jako *praxis*, jako podmiotowa działalność oparta na samorefleksji, nie została więc w pełni w dziele Marksa ukonstytuowana jako odrębny rodzaj społecznej aktywności. W tej samej książce Habermas podejmuje krytykę scjentyzmu, Macha, Peirce'a, Diltheya oraz wykazuje, że również w tych formach metodologicznej samowiedzy nauk przyrodniczych lub historycznych dochodzi do głosu rozumienie ich statusu poznawczego i rozumienie interesu, który za nimi stoi, zwraca jednak uwagę na „emancypacyjny" potencjał zawarty w psychoanalizie. Psychoanaliza, jego zdaniem, umożliwia taki punkt widzenia, w którym działanie rozumu i interes emancypacji zbiegają się w samorefleksji, albo, inaczej, interes poznawczy i interes praktyczny stają się tym samym, podczas gdy jedność taka nie daje się ugruntować w schemacie Marksa, gdyż Marks zredukował swoistość gatunku ludzkiego do umiejętności instrumentalnego działania (w odróżnieniu od czysto adaptacyjnego), przez co nie mógł interpretować stosunków ideologii i władzy w kategoriach skażonej komunikacji, ale sprowadzał je do stosunków wywodzących się z pracy ludzkiej i walki z naturą. Myśl Habermasa nie jest w tym punkcie całkiem jasna; zdaje się, że chce on wskazać, iż w procesie psychoanalitycznym auskultacja jest jednocześnie terapią, rozumienie przez pacjenta własnej sytuacji jest już naprawą tej sytuacji (co nie byłoby trafne, gdyby zakładało, że cała terapia wyczerpuje się w akcie rozumienia, gdyż wedle Freudowskiej teorii kluczową rolę terapeutyczną odgrywa również tak zwany transfer, który jest aktem egzystencjalnym, nie zaś intelektualnym). Tymczasem, dla Marksa zbieżność taka nie zachodzi, interes rozumu i interes emancypacji nie syntetyzują się w jednej władzy praktyczno-intelektualnej. Jeśli Habermas to właśnie ma na myśli, jego interpretacja Marksa jest niezgodna z tym, co Lukács usiłował (trafnie, jak sądzę) odsłonić jako konstytutywną cechę marksizmu: że akt rozumienia świata i akt jego przekształcania identyfikują się w uprzywilejowanej sytuacji proletariatu.

Kluczowe pojęcie, do którego Habermas się odwołuje – „emancypacja" – nie jest jasno skonstruowane. Widoczne jest, że poszukuje on, w duchu całej tradycji niemieckiego idealizmu, takiej instancji, w której rozum praktyczny i

teoretyczny, poznanie i wola, znajomość świata i dążenie do jego zmiany, stają się tym samym. Nie wydaje się wszakże, by instancję taką odnalazł albo ukazał środki jej skonstruowania. Ma on rację twierdząc, że kryteria wartościowania epistemologicznego powinny być rozumiane jako element historii gatunku ludzkiego, w której zarówno procesy postępu technicznego, jak formy komunikacji między ludźmi występują jako niezależne zmienne; że żadne reguły, wedle których ustanawiamy, co jest w sensie poznawczym ważne, nie mają transcendentalnego ugruntowania (w sensie Husserla) i że pozytywistyczne kryteria prawomocności wiedzy oparte są na wartościowaniu odniesionym do ludzkich sprawności technicznych. Z tego nie wynika jednak, że istnieje lub może istnieć taki punkt widzenia, z którego odróżnienie wiedzy i woli zostaje zniesione. Jest możliwe, że w niektórych przypadkach akty samorozumienia jednostek czy społeczeństw same są częścią praktycznych zachowań, które wiodą ku „emancypacji" – cokolwiek to słowo znaczy. Jednakże zawsze pozostanie pytanie: wedle jakich kryteriów mamy oceniać trafność owego samorozumienia i na jakiej zasadzie uważamy, że to właśnie a nie co innego zasługuje na miano „emancypacji"? Nie możemy uniknąć w tej drugiej sprawie decyzji, która zawiera coś więcej aniżeli wiedzę o świecie; jeśli zaś wierzymy w to, że możemy stać się posiadaczami jakiejś wyższej władzy duchowej rozstrzygającej o tym, co dobre i złe i jednocześnie, w tym samym akcie, rozstrzygającej, co prawdziwe i fałszywe, nie przeprowadzamy naprawdę żadnej syntezy, lecz po prostu likwidujemy kryteria prawdy na rzecz kryteriów arbitralnie ustanowionego dobra, czyli wracamy na stanowisko indywidualnego lub kolektywnego pragmatyzmu. „Emancypacja" w sensie, w którym rozum analityczny jednoczy się z rozumem praktycznym, możliwa jest tylko, jak była o tym mowa, w aktach oświecenia religijnego, gdzie wiedza i akt egzystencjalny „zaangażowania" istotnie stają się jednym. Nie ma jednak nic bardziej niebezpiecznego dla kultury ludzkiej niż przypuszczenie, że działanie rozumu może być na takich aktach w całości oparte. Prawdą jest, że rozum analityczny, czyli całość reguł, wedle których nauka funkcjonuje, nie może ugruntować sam siebie; reguły te są przyjęte, ponieważ są skuteczne instrumentalnie, a transcendentalne normy racjonalności, jeśli istnieją, nie są nam znane. Nauka może funkcjonować nie interesując się istnieniem takich norm, ponieważ nie należy mylić nauki z filozofią scjentystyczną. Wszystkie decyzje co do sensu świata, co do dobra i zła, nie mają naukowego ugruntowania; decyzje te musimy podejmować, lecz nie możemy czynić z nich aktów intelektualnego rozumienia. Idea wyższego rozumu, który te dwie strony życia syntetyzuje, może się zrealizować tylko w dziedzinie mitu lub pozostaje nieziszczalnym marzeniem niemiecko-metafizycznym.

***

Do młodszego pokolenia szkoły frankfurckiej należy także Alfred Schmidt, którego książka o pojęciu natury u Marksa (1964) jest interesującym i wartościowym przyczynkiem do interpretacji tej zawiłej kwestii. Schmidt wykazu-

je między innymi, że Marksowskie pojęcie natury zawiera dwuznaczności, które pozwoliły na jego różne i wzajem niezgodne tłumaczenia (natura jako przedłużenie człowieka, idea powrotu do jedności itd.; z drugiej strony – człowiek jako twór natury, określony przez próby uporania się z jej obcymi siłami). Schmidt dowodzi, że doktryna Marksa ostatecznie nie da się zinterpretować jako jednoznacznie monistyczny „system", że jednak Engelsowski materializm był kontynuacją pewnej istotnej strony Marksowskiej myśli.

Natomiast Irving Fetscher, niewątpliwie jeden z najwybitniejszych historyków marksizmu, tylko w bardzo szerokim sensie mógłby być zaliczony do szkoły frankfurckiej, w tym mianowicie, że prace jego wykazują wrażliwość na te strony marksizmu, którymi szkoła frankfurcka się interesowała. Jego zasługą jest przejrzyste przedstawienie różnych wersji i różnych możliwych interpretacji Marksowskiego dziedzictwa, wydaje się jednak, że nie można mu przypisywać stanowiska filozoficznego, które zakładałoby charakterystyczne idee szkoły frankfurckiej (negatywna dialektyka, rozum emancypujący). Cechuje go raczej wstrzemięźliwość historyka. Dzieła jego wyróżniają się chwalebnym dążeniem do klarowności.

8. *Konkluzja*

Kiedy rozważamy miejsce szkoły frankfurckiej w ewolucji marksizmu, zauważamy, że jej silną stroną był antydogmatyzm filozoficzny i obrona autonomii myślenia teoretycznego. Uwolniła się ona od mitologii nieomylnego proletariatu i od wiary, że kategorie wypracowane przez Marksa mogą dobrze zdać sprawę z sytuacji i problemów współczesnego świata. Uczyniła także wysiłek, aby odrzucić te wszystkie elementy lub te warianty marksizmu, które zakładały jakiś absolutnie pierwotny punkt wyjścia dla wiedzy i dla praktyki. Przyczyniła się do analizy „kultury masowej" jako zjawiska, które nie daje się interpretować w kategoriach klasowych w sensie Marksa. Przyczyniła się również do krytyki scjentystycznej filozofii zwracając uwagę (dość ogólnikowo jednakże i pod względem analitycznym nieporządnie) na założenia normatywne utajone w scjentystycznych programach.

Natomiast słabą stroną szkoły frankfurckiej była nieustannie przez nią powtarzana sugestia, iż reprezentuje ona jakąś ideę „emancypacji", która to idea nigdy wszakże nie została wyeksplikowana należycie. Stwarzała przez to złudzenie, że piętnując „reifikację", wartość wymienną, rynek kulturalny i scjentyzm oferuje cokolwiek innego na ich miejsce; w rzeczywistości oferowała najwyżej nostalgię za przedkapitalistyczną kulturą elitarną. Powtarzając mglistą ideę globalnego wyjścia poza istniejącą cywilizację, usprawiedliwiała bezwiednie protest bezmyślny i niszczycielski.

Krótko mówiąc, siła szkoły frankfurckiej leżała w czystej negacji, a jej ryzykowna dwuznaczność w tym, iż nie chciała wyraźnie do tego się przyznać, a często sugerowała coś przeciwnego. Była ona nie tyle kontynuacją jakiejś strony marksizmu, ile objawem jego rozkładu i paraliżu.

Rozdział XI

HERBERT MARCUSE – MARKSIZM JAKO UTOPIA NOWEJ LEWICY

Marcuse stał się postacią sławną poza kręgami akademickimi dopiero w drugiej połowie lat 60-tych, kiedy to buntownicze ruchy studenckie w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Francji obwołały go swoim ideologiem. Nie ma powodu sądzić, by Marcuse sam ubiegał się o pozycję duchowego lidera „rewolucji studenckiej", kiedy jednak pozycja ta nań spłynęła, przyjął ją bez oporu. Jego marksizm – jeśli słowo to jest na miejscu – stanowi osobliwy konglomerat ideologiczny; wyrósł on z Hegla i Marksa interpretowanych jako wieszczów racjonalistycznej utopii, a przerodził się w popularną ideologię „globalnej rewolucji", której jeden z naczelnych składników stanowić miało wyzwolenie seksualne i z której klasa robotnicza została ostentacyjnie wyrugowana na rzecz lumpenproletariatu, mniejszości rasowych i studentów. W latach 70-tych gwiazda jego znacznie przygasła. Marcuse jest jednak fenomenem godnym omówienia, mniej z uwagi na immanentne wartości jego filozofii, a bardziej dlatego, że filozofia ta nadzwyczaj dokładnie utrafiła w pewną ważną choć, być może, efemeryczną tendencję w ideologicznych przemianach naszych czasów. Widać także z tej filozofii, jak zdumiewająco rozmaity użytek można czynić z marksistowskiej doktryny.

Herbert Marcuse (1898-1979) zaliczany bywa – przynajmniej jeśli chodzi o jego interpretację marksizmu – do szkoły frankfurckiej; istotnie, jego dialektyka negatywna i jego wiara w niepragmatyczne normy racjonalności są bliskie tej szkole. Urodził się w Berlinie i był w młodości, w latach 1917-18, członkiem partii socjaldemokratycznej, którą, jak potem pisał, porzucił po morderstwie popełnionym na Liebknechcie i Róży Luksemburg. Od tej pory nie należał do żadnej partii politycznej. Studiował w Berlinie i Fryburgu Badeńskim, doktoryzował się (pod kierunkiem Heideggera) na podstawie rozprawy o Heglu. Jego *Hegels Ontologie und Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit* ukazała się w 1931 roku. Do chwili emigracji ogłosił także pewną ilość artykułów, wyraźnie zdradzających kierunek myślenia, któremu miał pozostać wierny (Marcuse między innymi był jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę na doniosłość paryskich rękopisów Marksa, natychmiast po ich publikacji). Po dojściu Hitlera do władzy wyemigrował z Niemiec i po rocznym pobycie w Szwajcarii przeniósł się w 1934 roku na stałe do Stanów

Zjednoczonych. Pracował do 1940 roku w Institute for Social Research w New Yorku (zorganizowanym przez niemieckich emigrantów), a w czasie wojny w OSS, czyli w amerykańskiej służbie wywiadowczej (okoliczność ta, gdy została następnie rozgłoszona, przyczynić się miala do spadku jego popularności w ruchu studenckim). Wykładał następnie kolejno w kilku uniwersytetach amerykańskich (Columbia, Harvard, Brandeis, od 1965 San Diego) i przeszedł na emeryturę w 1970. W 1941 roku ogłosił *Reason and Revolution*, swoją interpretację Hegla i Marksa w szczególnym zastosowaniu do krytyki pozytywizmu. W 1955 r. ukazała się książka *Eros and Civilisation*, próba wykorzystania Freudowskiej teorii kultury dla budowy nowej utopii, a zarazem próba przezwyciężenia psychoanalizy „od wewnątrz". W 1958 r. ogłosił Marcuse studium o marksizmie sowieckim (*Soviet Marxism*), a w 1958 r. najczęściej bodaj czytane z jego dzieł *One-Dimensional Man* – generalną krytykę cywilizacji technologicznej. Znaczny rozgłos zdobyły sobie także różne jego pomniejsze pisma, zwłaszcza rozprawa *Repressive Tolerance* z 1965 roku oraz różne wyklady i eseje z lat 50-tych i 60-tych zebrane w książce *Five Lectures* (1970).

1. Hegel i Marks przeciw pozytywizmowi

Marcuse ma pewną ilość stałych obiektów ataku. Są nimi „pozytywizm" nader osobliwie scharakteryzowany, cywilizacja technologiczna oparta na kulcie pracy i produkcji (nie zaś konsumpcji i rozkoszy), typowe wartości amerykańskich klas średnich, „totalitaryzm" pojęty tak, że Stany Zjednoczone są jego wyróżnionym przypadkiem, nadto zaś całość wartości i instytucji związanych z liberalną demokracją i tolerancją. Wszystkie te elementy skladają się na jedną związaną wewnętrznie całość i Marcuse stara się wykazać ich zasadniczą jednorodność.

Podobnie jak Lukács, Marcuse atakuje pozytywizm za nieokreślony bliżej „kult faktu", który uniemożliwia nam dostrzeżenie „negatywności" w historii. Jednakże w odróżnieniu od Lukácsa, którego marksizm skoncentrowany jest na dialektyce podmiotu i przedmiotu oraz na zasadzie „jedności teorii i praktyki", Marcuse skupia swoją filozofię na negatywnej, krytycznej funkcji rozumu, który dostarczyć ma nam standardów dla osądzania każdej zastanej rzeczywistości społecznej. Podobnie jak Lukács, bardzo silnie podkreśla związek marksizmu z tradycją heglowską, lecz upatruje ten związek w zupełnie innych punktach. Nie ruch ku tożsamości podmiotu i przedmiotu, ale ruch ku realizacji rozumu, która jest zarazem realizacją wolności i szczęścia, uważa za fundament zarówno Heglowskiej, jak Marksowskiej dialektyki.

Zdaniem Marcuse'a – co znajdujemy już w jego artykułach z lat 30-tych – Rozum jest fundamentalną kategorią, dzięki której filozofia utrzymuje więź z losami ludzkości. Rozwój idei Rozumu zasadzal się na przeświadczeniu, że rzeczywistość nie jest „bezpośrednio" rozumna, ale ma być ku rozumności doprowadzona. Niemiecka filozofia idealistyczna uczynila Rozum suwerenną

instancją, która ocenia rzeczywistość empiryczną za pomocą kryteriów niezależnych od empirii. Rozum w tym sensie zakłada wolność, bo jego wyroki byłyby bez sensu, gdyby ludzie nie mogli w pełni wolności osądzać swojego świata. Kant jednakowoż przeniósł wolność do wnętrza człowieka i uczynił z niej zadanie moralne. Hegel z kolei kazał wolności urządzać się w granicach konieczności. Ale wolność Hegla możliwa jest tylko pod warunkim pracy Rozumu, mianowicie przy założeniu, że człowiek wie, kim jest naprawdę. Hegel w dziejach filozofii występuje tedy jako herold praw Rozumu, który odsłania przed ludźmi *ich* prawdę, to znaczy imperatywne wymogi człowieczeństwa autentycznego. Samoprzekształcająca praca Rozumu tworzy dialektykę negatywności, która w każdej fazie dziejów odkrywa nowe horyzonty, wykraczając poza empirycznie znane możliwości tej fazy; dlatego dzieło Hegla stało się wezwaniem do wiecznego nonkonformizmu, uprawomocnieniem rewolucji.

Jednakże – jest to jedna z głównych myśli dzieła *Rozum i rewolucja* – żądanie władzy rozumu nad światem nie jest przywilejem idealizmu. Idealizm niemiecki zasłużył się kulturze tym, iż oparł się angielskiemu empiryzmowi, który nie pozwalał ludziom wykroczyć poza „fakty" ani odwoływać się do pojęć racjonalnych wyprzedzających fakty, który *więc* głosił konformizm i konserwatyzm społeczny. Mimo to idealizm krytyczny widział miejsce Rozumu tylko w podmiocie myślącym, i nie zdołał przenieść jego wymagań w dziedzinę materialnych warunków społecznych, co właśnie Marks uczynił. Dzięki niemu postulat realizacji rozumu stał się postulatem zracjonalizowania stosunków społecznych w duchu zgodnym z „prawdziwym" pojęciem lub „prawdziwą" istotą człowieczeństwa. Realizacja Rozumu jest zarazem zniesieniem filozofii, skoro spełnia już ona swoją funkcję krytyczną.

Pozytywizm, który jest nie tyle przeciwieństwem filozofii dialektyczno-krytycznej, ile przeciwieństwem filozofii jako takiej (bo filozofia we właściwym sensie zawsze była antypozytywistyczna), polega z kolei na akceptacji faktów doświadczenia i – tym samym – na afirmacji każdej sytuacji zastanej. W granicach pozytywizmu nie można racjonalnie wyznaczać żadnych celów, cele mogą być tylko dziełem arbitralnych decyzji i nie mają zakorzenienia w Rozumie. Natomiast filozofia, która chce prawdy, nie lęka się utopii, bo dopóki prawda nie da się urzeczywistnić w istniejącym porządku społecznym, prawda jest utopią. Filozofia krytyczna musi odwoływać się do przyszłości, a zatem nie może opierać się na faktach, lecz tylko na wymogach Rozumu, na badaniu, czym człowiek być może i czym *jest w swojej istocie*, chociaż *nie jest empirycznie*. Pozytywizm zaś uświęca wszelki kompromis z istniejącym światem, rezygnuje z prawa osądzania stosunków społecznych.

Zastosowaniem ducha pozytywistycznego jest socjologia – nie ta lub owa szkoła socjologiczna, lecz socjologia jako taka, jako dziedzina wiedzy ukonstytuowana wedle reguł Comte'a. Socjologia z założenia ogranicza się do rejestracji i opisu zjawisk społecznych, a jeśli nawet poszukuje praw życia zbiorowego, zakazuje sobie wykroczenia poza prawa zastane. Dlatego socjologia jest instrumentem biernej adaptacji, podczas gdy racjonalizm krytyczny z siły samego Rozumu czerpie wezwanie do poddania świata władzy tegoż Rozumu.

Więcej jeszcze: pozytywizm jest nie tylko konformizmem, ale nadto sojusznikiem totalitarnych doktryn i ruchów społeczych, albowiem wyznaje zasadę porządku jako główną swoją regułę; stąd łatwo wyrzeka się wolności w imię porządku, jaki autorytatywne rządy mogą społeczeństwu zapewnić.

Jak łatwo zauważyć, cały wywód Marcuse'a opiera się na wierze, iż możemy znać, niezależnie od wszelkiej empirii, transcendentalne wymogi rozumności, do których trzeba nam świat przymierzać i że wiemy, na czym polega esencja człowieka albo, czym byłby „prawdziwy" człowiek, w odróżnieniu od człowieka empirycznego. Nie można zrozumieć tej filozofii inaczej aniżeli zakładając transcendentalny charakter rozumu (choćby z dodatkiem, że Rozum „przejawia się" tylko w procesie historycznym).

Doktryna ta wymaga pewnego komentarza, opiera się bowiem na błędach zarówno historycznych, jak logicznych.

Interpretacja Hegla u Marcuse'a zbiega się niemal doskonale z interpretacją atakowanych przez Marksa młodoheglistów. Hegel występuje po prostu jako rzecznik nadhistorycznego Rozumu, który ocenia fakty wedle własnych norm. Do jakiego stopnia myśl Hegla w tej kwestii jest dwuznaczna – była o tym wielekroć mowa. Jednakże całkowite pominięcie antyutopijnego wątku heglizmu i redukcja doktryny do wiary w transcendentalny Rozum, który mówi ludziom jak zdobyć „szczęście", jest wyraźną deformacją. Co więcej, prezentacja Marksa jako filozofa, który kategorie Heglowskiej *Logiki* przeniósł w dziedzinę stosunków politycznych, jest bardziej niż myląca. Marcuse usuwa ze swej analizy wszystko, co było istotne w Marksowskiej krytyce zarówno Hegla, jak lewicy heglowskiej. Ponieważ chce przedstawić Hegla jako rzecznika wolności, która zwraca swoje żądania przeciw wszelkiej władzy autorytatywnej, nie wspomina w ogóle o krytyce, którą Marks mierzy w Heglowskie „odwrócenie podmiotu i orzecznika", czyli w Heglowskie uzależnienie wartości życia jednostkowego od potrzeb uniwersalnego rozumu. Jednak krytyka ta – niezależnie do tego, do jakiego stopnia opierała się na trafnej interpretacji – stanowiła punkt wyjścia dla Marksowskiej utopii i pominięcie jej w imię obrazu harmonijnego przejścia od Hegla do Marksa jest okrojeniem realności historycznych. Zapomnienie o Marksowskiej krytyce młodoheglistów i ich fichteańskiej interpretacji Hegla dodatkowo zniekształca ten obraz. Filozoficzne samookreślenie Marksa polegało przede wszystkim na jego uwolnieniu się od młodoheglowskiej wiary w suwerenny, nadhistoryczny Rozum, a więc tej właśnie miary, którą Marcuse Marksowi przypisuje.

Rozważania te służą zaś stwierdzeniu, że współczesne doktryny totalitarne nie mają nic wspólnego z tradycją heglowską, lecz są wcieleniem założeń pozytywizmu. Czymże jest jednak pozytywizm? Marcuse poprzestaje na ogólnikowej formule, która pozytywizmowi przypisuje „kult faktów" i wymienia jako wybitnych pozytywistów Comte'a, Friedricha Stahla, Lorenza von Steina, a nawet Schellinga. Jest to wszelako pomieszanie pojęć dla wsparcia arbitralnej i historycznemu doświadczeniu przeciwnej konstrukcji. „Filozofia pozytywna" Schellinga nie ma, poza nazwą, nic wspólnego z pozytywizmem w znaczeniu historycznie określonym. Stahl i von Stein byli, w rzeczy samej, konserwatys-

tami, a w pewnym znaczeniu był nim także Comte. Jednakże Marcuse'owi chodzi o to, aby jako „pozytywistów" przedstawić wszystkich, którzy popierają pewien istniejący porządek społeczny, po czym ogłosić, wbrew oczywistości, że wszyscy empiryści, to znaczy wszyscy, którzy żądają kontroli faktów nad teoriami, są tym samym konserwatystami. Pozytywizm w znaczeniu historycznym – nie zaś takim, gdzie Schelling i Hume prawie się od siebie nie różnią – zawiera między innymi regułę, wedle której wartość poznawcza wiedzy zależy od jej empirycznego zaplecza; dlatego nauka nie jest w stanie przeprowadzić rozróżnienia między „istotą" i „zjawiskiem" w sensie platońskim czy heglowskim ani nie może nas doprowadzić do stwierdzenia, że pewien empiryczny stan rzeczy jest „niezgodny ze swoim pojęciem". Istotnie, pozytywizm nie daje narzędzi, za pomocą których można by ustanawiać normy „prawdziwego" człowieka lub „prawdziwego" społeczeństwa. Natomiast reguła empiryzmu nie tylko nie prowadzi logicznie do wniosku, iż zastane „fakty" czy zastane instytucje społeczne są godne poparcia z tej racji, że istnieją, ale wyraźnie i *explicite* wniosków takich zakazuje; bo też wnioskowanie takie jest logicznym nonsensem na mocy tej samej zasady, która nie pozwala wyprowadzać sądów normatywnych z opisowych. Ale nie tylko logiczny związek, przez Marcuse'a ustanowiony, nie istnieje. Również związek historyczny między pozytywizmem a tendencjami totalitarnymi w polityce jest dokładnym przeciwieństwem tego, co Marcuse usiłuje wykazać. Pozytywistyczny styl myślenia, który poczynając od późnego średniowiecza wyrósł i rozkwitł w kulturze brytyjskiej i bez którego nie powstałaby ani nauka nowożytna, ani prawodawstwo demokratyczne, ani idea praw człowieka, był od początku i niezmiennie związany z ideą wolności negatywnej i z wartościami instytucji demokratycznych. Locke i jego następcy, nie zaś Hegel, ugruntowali i upowszechnili wiarę w równość ludzi (opartą na zasadach empiryzmu) i w wartość wolności jednostki w granicach prawa. Pozytywiści i empiryści XX wieku, włączając w szczególności szkołę analityczną i tak zwany empiryzm logiczny, nie tylko nie mieli nic wspólnego z tendencjami faszystowskimi, ale bez wyjątku i bez dwuznaczności opowiadali się przeciwko nim. Nie ma w pozytywizmie zatem ani śladu czy to logicznych, czy historycznych więzi z polityką totalitarną – chyba że (co niektóre rozważania Marcuse'a sugerują) pojmuje się totalitaryzm w sensie równie przeciwnym przyjętemu znaczeniu słowa, jak pojmuje się pozytywizm.

Z kolei zarówno logiczne, jak historyczne względy znacznie silniej przemawiają za związkami heglizmu z ideami totalitarnymi. Byłoby wprawdzie absurdem powiedzenie, że można z doktryny Hegla wydedukować pochwałę nowoczesnych państw totalitarnych, lecz byłoby to mniejszym absurdem niż powiedzenie tego samego o filozofii pozytywistycznej. Ściślej – można taki zabieg przeprowadzić na Heglu, jeśli się okroi jego filozofię z wielu istotnych składników, natomiast na filozofii pozytywistycznej nie można tego zabiegu przeprowadzić w ogóle; można tylko, jak właśnie Marcuse czyni, gołosłownie oświadczyć, że pozytywizm głosi „kult faktów", *ergo* jest konserwatywny, *ergo* totalitarny. Prawdą jest, że tradycja heglowska nie miała istotnego znaczenia jako filozoficzne zaplecze niekomunistycznego totalitaryzmu (o komunistycz-

nym Marcuse w tym kontekście w ogóle nie wspomina), ale kiedy Marcuse napotyka na przypadek Giovanni Gentile, oznajmia po prostu, że Gentile, choć się na Hegla powoływał, nie miał z nim naprawdę nic wspólnego, lecz był właściwie bliski „pozytywizmowi". W ten sposób wszakże pomieszane mamy *quaestio iuris* i *quaestio facti*, albowiem Marcuse chce w ten sposób odeprzeć możliwą obiekcję, iż heglizm faktycznie był używany dla usprawiedliwienia faszystowskiego ustroju. Obiekcji tej zaś nie można odeprzeć powiedzeniem, że był on używany do tego celu bezprawnie.

W sumie, krytyka pozytywizmu w całości, a interpretacja Hegla oraz Marksa w znacznej części są u Marcuse'a zbiorem logicznych i historycznych dowolności. Dowolności te są wszelako spójnie splecione z pozytywnym jego stanowiskiem w kwestii globalnego wyzwolenia ludzkości, z jego pojęciem szczęścia, wolności i rewolucji.

2. *Krytyka kultury współczesnej*

Mając w rozporządzeniu transcendentalne normy czy też normatywne pojęcie „człowieka", które z empirycznym losem ludzkim można zestawiać, Marcuse zastanawia się nad tym, pod jakimi względami i dlaczego istniejąca cywilizacja do owego wzoru nie dorasta. Podstawowym wyznacznikiem autentycznego pojęcia człowieka jest „szczęście" – kategoria, która zaklada między innymi wolność i którą Marcuse przypisuje Marksowi (choć w rzeczywistości Marks nie posługuje się pojęciem szczęścia i nie jest jasne, w jaki sposób skonstruować to pojęcie na podstawie jego doktryny). Musimy założyć nie tylko empiryczny fakt, że ludzie dążą do „szczęścia", ale uznać za prawdę, że ludziom należy się szczęście. Dociekając przyczyn, dla których roszczenie to nie jest spełnione, Marcuse bierze za punkt wyjścia filozofię kultury Freuda, którą przejmuje w znacznej części, jeśli chodzi o interpretację dotychczasowych dziejów, krytykuje zaś w kwestii przyszłych losów kultury (Freud, w samej rzeczy, zauważył, że nie znamy żadnego prawa, mocą którego ludzie są powołani do szczęścia). Freudowska teoria instynktów oraz trójwarstwowego układu psychiki – id, ego, superego – wyjaśnia konflikt, jaki dominowal nad całym rozwojem cywilizacji, konflikt między „zasadą przyjemności" i „zasadą rzeczywistości". W *Eros and Civilisation* oraz w trzech wykladach poświęconych analizie i krytyce Freudowskiej historiozofii Marcuse rozważa kwestię, czy i do jakiego stopnia ów konflikt jest nieuchronny. Jego argumenty można streścić następująco.

Zdaniem Freuda zachodzi wieczne i nieuchronne starcie między wartościami cywilizacji a wymaganiami instynktów ludzkich. Cala kultura rozwinęła się dzięki represyjnej sile stosowanej przez spoleczeństwo w stosunku do pragnień instynktowych każdego człowieka z osobna. Eros, czyli instynkt życia nie był pierwotnie ograniczony do seksualności pojętej jako czynność reprodukcyjna, seksualność była jakością uniwersalną całego organizmu; po to jednak, by ludzie mogli zajmować się pracą produkcyjną, która żadnej przyjem-

ności nie daje, musieli oni ograniczyć zakres seksualnych doświadczeń do sfery genitalnej, a ponadto ograniczyć do minimum również tę wąsko pojętą seksualność. W ten sposób uwolnili zasób energii, który obrócony został, zamiast na przyjemności, na wysiłek walki z naturą. Również drugi fundamentalny wyznacznik życia, Thanatos, instynkt śmierci, przeobrażony został w taki sposób, aby jego energia skierowana na zewnątrz w postaci agresji, dała się użyć do podboju natury i do zwiększania wydajności pracy. W ten sposób jednak kultura przybrała – a było to warunkiem jej istnienia – charakter zasadniczo represyjny; instynkty zostały zaprzęgnięte do zadań, które „z natury" są im obce. Kultura ludzka mogła rozwinąć się dzięki represji i sublimacji, ale represja ta, zdaniem Freuda, wciągnęła ludzkość niejako w błędne koło: skoro praca uznana została za dobro samoistne, a wzrost wydajności pracy podporządkował sobie całkowicie „zasadę przyjemności", potrzebna jest nie tylko bezustanna walka z instynktami, aby wartościom tym zadośćuczynić, ale suma represji musi wzrastać razem z postępem cywilizacji; represja jest mechanizmem samonapędowym, a instrumenty, jakie kultura produkuje, aby zmniejszyć cierpienia wynikłe z represji stają się same organami represji zwiększonej. W ten sposób korzyści i wolności zdobywane przez ludzi dzięki cywilizacji opłacane są coraz większą rezygnacją z wolności, mianowicie rosnącą masą pracy wyalienowanej (a innej pracy, niż wyalienowana, nie ma w naszej kulturze).

Marcuse przyjmuje do wiadomości ten obraz cywilizacji z istotną poprawką, która unieważnia całkowicie pesymistyczne prognozy Freuda. Że cywilizacja rozwinęła się w wyniku represji sprawowanej nad instynktami – jest to fakt, lecz bynajmniej nie prawo biologiczne czy historyczne. Represja ta była „racjonalna" w tym sensie, że istotnie, w warunkach niedostatku dóbr elementarnych ludzie nie mogli inaczej żyć i inaczej poprawiać warunków swojego życia, jak kanalizując energię instynktów w kierunku niezgodnym z jej przyrodzoną tendencją i zaprzęgając ją do służby na rzecz produkcji. Z chwilą jednakże, gdy technika osiągnęła taki poziom, że zaspokojenie potrzeb jest możliwe bez represji, represja staje się irracjonalnym anachronizmem. Pracę niemiłą można zredukować do minimum, niedostatek ludzkości nie grozi, tym samym cywilizacja nie wymaga już krępowania instynktów i umożliwia powrót ich do właściwej funkcji, co też jest warunkiem szczęścia ludzkiego: „wolny czas może stać się treścią życia, a praca – swobodną grą ludzkich uzdolnień. Tak to represyjna struktura instynktów zostanie zasadniczo przekształcona: energie instynktowe, które nie będą już uwięzione w pracy, nie dającej zadowolenia, zostaną wyzwolone i w postaci Erosu dążyć będą do uniwersalizacji stosunków libidinalnych oraz rozwijać libidinalną cywilizację" (*Five Lectures*, str. 22). Produkcja przestanie być uważana za wartość samą w sobie, przerwane zostanie błędne koło rosnącej produkcji i rosnącej represji, zasada przyjemności i wartość samoistna przyjemności odzyskają należne prawa, praca wyalienowana zniknie.

Marcuse zastrzega się jednakowoż, że mówiąc o powrocie instynktowej energii do jej właściwych zadań i o „cywilizacji libidinalnej" nie ma na myśli

„panseksualizmu" ani też unicestwienia sublimacji, mocą której ludzie, wedle Freuda, zaspokajali iluzorycznie swoje sfrustrowane pragnienia w twórczości kulturalnej. Uwolniona energia nie będzie przejawiać się w czysto seksualnej formie, ale spowoduje erotyzację wszystkich ludzkich czynności, które też wszystkie staną się przyjemnościami, a przyjemność uznana zostanie za cel sam w sobie. „Nie będzie też trzeba bodźców do pracy, gdyż sama praca będzie swobodną grą ludzkich zdolności, a więc żadne cierpienia nie są już potrzebne, aby ludzi do pracy zmuszać" (*tamże*, str. 41). W ogólności nie będzie potrzebna kontrola społeczna nad jednostką – instytucjonalna czy zinternalizowana (a jedna i druga, zdaniem Marcuse'a, są formami totalitaryzmu). Nie będzie więcej „kolektywizacji Ego", życie stanie się racjonalne, jednostka odzyska pełnię autonomii.

Oto „Freudowska" strona utopii Marcuse'a. Pozostawia ona niejasność we wszystkich punktach węzłowych. Freud wszakże twierdził, że represja w stosunku do instynktów jest potrzebna nie tylko po to, aby uwalniać energię niezbędną w zajęciach produkcyjnych, ale również po to, by życie społeczne w swoiście ludzkim sensie mogło w ogóle istnieć. Instynkty wszakże kierują się ku zaspokojeniom czysto jednostkowych pragnień; dla Freuda instynkt śmierci albo może działać w kierunku samounicestwienia, albo przeradza się w zewnętrzną agresję; człowiek nie jest wrogiem samego siebie tylko w tym stopniu, w jakim jest wrogiem innych. Ujarzmienie instynktu śmierci w taki sposób, aby nie stawał się permanentnym źródłem wrogości każdego człowieka w stosunku do wszystkich innych, możliwe jest tylko przez przymusowe skierowanie jego siły w innym kierunku. Libido jest także asocjalne, dopuszcza ono drugiego człowieka tylko jako możliwy obiekt seksualnego zaspokojenia. Krótko mówiąc: instynkty, wedle Freuda, nie tylko nie tworzą społeczeństwa ludzkiego, nie tylko nie potrafią, jeśli idą własnym torem, ugruntować jakiejkolwiek wspólnoty, ale są wszelkiej wspólnocie przeciwne i zgoła ją uniemożliwiają. Abstrahując od powikłanej kwestii, w jaki sposób możliwe jest w ogóle, przy tych założeniach, wyjaśnienie powstania ludzkiego społeczeństwa, społeczeństwo to, skoro już istnieje, nie może się utrzymać, wedle Freuda, inaczej niż dzięki licznym tabu, zakazom i nakazom, które trzymają instynkty na więzi za cenę nieuniknionych cierpień.

Otóż Marcuse kwestii tej nie rozważa. Wydaje się przyjmować, za Freudem, że „do tej pory" dławienie instynktów było konieczne, ale teraz już pozostało anachronizmem, gdyż skończył się niedostatek. Ale kwestionując Freudowską teorię wiecznego konfliktu między instynktami i cywilizacją, przyjmuje on jednocześnie Freudowską charakterystykę instynktów jako zasadniczo zwróconych ku zadośćuczynieniu jednostkowej „zasadzie przyjemności". Nie wiadomo wobec tego, w jaki sposób wizja „libidinalnej cywilizacji" może się utrzymać i jakie siły będą zapewniały ludziom współżycie. Czy Marcuse wierzy, wbrew Freudowi, że człowiek jest dobry z natury i z natury skłonny do życia w harmonii z innymi i że agresja jest przypadkową aberracją historyczną, która zniknie razem z pracą wyalienowaną? Marcuse tego nie mówi, ale przyjmując Freudowskie pojęcie instynktów i ich klasyfikację, sugeruje wyraźnie

coś przeciwnego. Otóż gdyby nawet jego przypuszczenie, że „w zasadzie" ludzkość ma wszystkiego pod dostatkiem i żadnych problemów z zaspokojeniem materialnych potrzeb zasadniczo nie ma, było prawdziwe, to wcale nie wiedzielibyśmy, jakie siły mają utrzymywać przy życiu nową cywilizację, w której wszystkie instynkty zostały wyzwolone i wróciły w swoje naturalne łożyska. Wydaje się, że Marcuse'a te sprawy nie obchodzą, ponieważ społeczne istnienie człowieka interesuje go głównie o tyle, o ile jest ono barierą dla instynktu, to jest dla zaspokojenia indywidualnego. Wydaje się przeświadczony, że skoro już rozwiązaliśmy wszystkie kwestie materialnego bytu, to teraz zakazy i nakazy moralne są bezprzedmiotowe. Jeśli więc ideolog amerykańskich hipisów, Jerry Rubin, powiada w swojej książce, że teraz na ludzi będą pracować maszyny, ludzie zaś mają kopułować, kiedy i gdzie im się podoba, to w formie dziecinnej i prymitywnej przekazuje jednak podstawową treść utopii Marcuse'a. Co do ograniczeń, jakie sam Marcuse nakłada na pojęcie „erotyzmu", to są one tak mgliste, że zgoła nie wiadomo, o co w nich chodzi. Na czym ma polegać „erotyzacja" całego człowieka, która byłaby czym innym niż wyłączne pochłonięcie przyjemnościami seksualnymi? Nie wiadomo. Jest to jeden z nieokreślonych frazesów utopijnych, wyzutych z treści. Nie wiadomo też, w jaki sposób Marcuse wyobraża sobie, że Freudowska sublimacja zostałaby nadal w mocy, skoro przestałyby działać wszystkie czynniki, które ją powołują do życia. Wedle Freuda wszakże sublimacja, wyrażająca się w twórczości kulturalnej, jest tylko iluzorycznym, zastępczym zaspokojeniem głodów instynktowych, których cywilizacja wprost zaspokoić nie pozwala. Teoria ta może być i była przedmiotem krytyki. Rzecz w tym jednakże, że Marcuse nie krytykuje jej bynajmniej. Zdaje się zakładać, że twórczość kulturalna, jak Freud chciał, była właśnie tego rodzaju substytutem wyładowań instynktu, a jednocześnie twierdzi, że pozostanie ona nadal, pomimo że sublimacja do niczego nie będzie już potrzebna.

Całe odwrócenie Freuda w filozofii Marcuse'a nie może mieć innego zrozumiałego sensu, jak ten jeden: powrót do przedspołecznego bytu. Marcuse, rzecz jasna, nie wypowiada tego wniosku, nie wiadomo jednak, jak można go uniknąć bez sprzeczności. Powoływanie się na Marksa w tym punkcie jest nadzwyczaj wątpliwe. Wedle Marksa przyszła ludzkość doskonala miała być tak urządzona, iż każda jednostka będzie traktowała własne siły i uzdolnienia jako bezpośrednie siły społeczne, to jest konflikt wszelki między aspiracjami jednostkowymi a potrzebami „całości" będzie usunięty. Ale też Marks nie zakładał bynajmniej Freudowskiej teorii instynktów. Nie jest wszelako możliwe bez sprzeczności zakładać zarazem, że naturalne, instynktowe skłonności przeciwstawiają ludzi nieuchronnie i czynią ich wrogami oraz, że należy wyzwolić te właśnie skłonności po to, aby ludzie żyli w harmonii i pokoju.

4. *Człowiek jednowymiarowy*

Marcuse jednak podejmuje krytykę współczesnej – nade wszystko amerykańskiej – cywilizacji również w kategoriach, które nie zakładają koniecznie

Freudowskiej filozofii dziejów, ale wracają raczej do problematyki, rozwiniętej w studiach nad Heglem, to jest do transcendentalnych norm racjonalności, które należy zastosować dla wyzwolenia człowieka. *One-Dimensional Man* jest taką właśnie próbą.

Cywilizacja dominująca obecnie jest, jak się okazuje, jednowymiarowa we wszystkich swoich składnikach: w nauce, filozofii, sztuce, myśleniu potocznym, systemach politycznych, ekonomice i technologii. Ów utracony „drugi wymiar" to zasada negatywności i krytyki albo zwyczaj kontrastowania istniejącego świata ze światem prawdziwym, który odkrywa się w normatywnych pojęciach filozoficznych, udostępniających wiedzę o tym, czym jest naprawdę wolność, piękno, radość życia, rozum itd.

Konflikt filozoficzny między myśleniem dialektycznym i „formalnym" zaczął się już od Platona i Arystotelesa; pierwszy bowiem bronił doniosłości normatywnych pojęć, z którymi można porównywać przedmioty doświadczenia, podczas gdy drugi opracował „jałową" logikę formalną i „oddzielił" prawdę od rzeczywistości. Otóż teraz chodzi o powrót do ontologicznego pojęcia prawdy, wedle którego prawda nie jest tylko cechą zdań, ale samą rzeczywistością: nie empiryczną, wprost dostępną, lecz rzeczywistością wyższego rzędu, chwytaną właśnie w uniwersaliach. Intuicja uniwersaliów wprowadza nas w świat tego, czego nie ma empirycznie, a co jednak jakoś jest i co być powinno. „W równaniu Rozum-Prawda-Rzeczywistość... Rozum jest władzą wywrotową, «władzą negatywności», która ustala, jako Rozum teoretyczny i praktyczny, prawdę dla ludzi i rzeczy, to znaczy warunki, w których ludzie i rzeczy stają się tym, czym rzeczywiście są" (*One-Dimensional Man*, str. 123). Prawdę pojęć chwyta się „intuicją", która jest „wynikiem metodycznej mediacji intelektualnej". Prawda ta ma charakter normatywny, Logos i Eros zbiegają się w niej w jedności. Nie jest do tego zdolna logika formalna, która nie pozwala wykryć „istoty rzeczy" i ogranicza sens słowa „jest" do czysto empirycznych konstatacji. Ale gdy wypowiadamy zdania takie, jak „cnota jest wiedzą" albo „człowiek jest wolny", to, jeśli te twierdzenia mają być prawdziwe, spójka „jest" ustala „to, co być powinno", *desideratum*. Osądza ona warunki, w których „cnota wiedzą nie jest..." (*tamże*, str. 133). W ten sposób słowo „jest" zachowuje dwa wymiary: empiryczny i normatywny, o co właśnie chodzi w autentycznej filozofii. Inaczej, jest to wymiar „istoty" i „pozoru"; dialektyka polega na tym, by napięcie między „istotą" (czy też powinnością) a faktami (czy też „prawdą pozorną") nigdy nie ustawało; w ten sposób dialektyka staje się narzędziem krytyki rzeczywistości i dźwignią wyzwolenia społecznego. Logika formalna wyrugowała to napięcie z myślenia i uczyniła myśl „obojętną względem swego przedmiotu" (*tamże*, str. 136), dlatego prawdziwa filozofia rozwijała się poza logiką formalną. Dialektyki z kolei niepodobna zasadniczo sformalizować, gdyż jest to myślenie wyznaczone przez samą rzeczywistość. Dialektyka poddaje krytyce bezpośrednie doświadczenie, doświadczenie to bowiem chwyta rzeczy tylko tak, jak się przypadkowo ukazują, a więc nie dociera do ich głębszej prawdy.

Otóż Arystotelesowski sposób myślenia, w którym wiedza ogranicza się do bezpośredniej empirii oraz formalnych reguł rozumowania, stał się podstawą całej nowożytnej nauki, która programowo zakazuje sobie badania normatywnych „istot" rzeczy i oddaje sprawy „tego, co być powinno" we władzę subiektywnych preferencji. Ta nauka oraz oparta na niej technologia stworzyły świat, w którym panowanie nad naturą stało się jednocześnie niewolą społeczną. To prawda, że w wyniku aktywności naukowej i technicznej tak pomyślanej podniósł się poziom życia ludzi; zarazem jednak ten właśnie naukowy sposób myślenia przyniósł ze sobą ucisk i zniszczenie. „Naukowo-techniczna racjonalność oraz manipulacja są spojone ze sobą w nowych formach kontroli społecznej. Czy można się zadowolić stwierdzeniem, że ten nienaukowy rezultat wynikł ze swoiście społecznego zastosowania nauki? Sądzę, że ogólny kierunek, w jakim to zastosowanie się odbywało, był inherentnie zawarty w czystej nauce nawet wtedy, gdy nie miało się na uwadze żadnych praktycznych celów... Kwantyfikacja natury, która prowadziła do jej wyjaśniania w strukturach matematycznych, oddzieliła rzeczywistość od wszystkich inherentnych celów, oddzieliła więc prawdę od dobra, naukę od etyki... Ontologiczna więź między Erosem i Logosem została zerwana, a racjonalność naukowa jawi się jako zasadniczo neutralna... Poza tą neutralnością żyje się w świecie wartości, a wartości oddzielone od obiektywnej rzeczywistości stały się subiektywne" (*tamże*, str. 146-147).

W ten sposób Dobro, Piękno, Sprawiedliwość nie mogą rościć sobie pretensji do ważności uniwersalnej, gdyż zepchnięte zostały do dziedziny upodobań. Nauka chce się zajmować tylko tym, co mierzalne, co da się technicznie zastosować, porzuciła pytania o to, „czym" są rzeczy, redukując zainteresowania do funkcjonalnego „jak?" i ogłaszając, że sama w sobie jest neutralna w stosunku do użytku, jaki z niej jest czyniony. Rzeczy, w naukowym obrazie świata, straciły wszelką konsystencję ontologiczną, nawet materia jak gdyby znikła. Funkcja społeczna nauki jest zasadniczo konserwatywna, gdyż w treści swej nauka nie dostarcza racji dla społecznego protestu. Jest to przy tym właśnie funkcja związana z samą metodą naukową: „nauka, na mocy własnej swej metody i pojęć projektowała i wspierała świat, w którym panowanie nad naturą związane było z panowaniem nad człowiekiem" (*tamże*, str. 166). Chodzi teraz o budowę nowej nauki jakościowej, normatywnej, która „dojdzie do zasadniczo odmiennych pojęć o naturze i ustali zasadniczo odmienne fakty" (*tamże*, str. 167).

Filozoficznym wyrazem tej zdeformowanej nauki, służącej niewoli, jest pozytywizm, włączając w szczególności filozofię analityczną i operacjonalizm. Doktryny te tępią wszystkie pojęcia, którym nie można nadać sensu „funkcjonalnego" i które nie pozwalają przewidywać ani manipulować rzeczami. Tymczasem takie właśnie pojęcia są najwyższniejsze, gdyż z ich pomocą możemy „transcendować" istniejący świat. Co gorsza, filozofia pozytywistyczna ogłasza tolerancję względem świata wartości, w czym szczególnie odsłania swój reakcyjny charakter, gdyż nie nakłada żadnych restrykcji na całą dziedzinę ocen i praktyki społecznej.

Społeczeństwo, gdzie ów czysto funkcjonalny stosunek do myślenia dominuje, jest też z natury rzeczy społeczeństwem ludzi jednowymiarowych. Jest ono ofiarą fałszywej świadomości i fakt, że większość ludzi akceptuje istniejący system, nie czyni go mniej irracjonalnym. Społeczeństwo to (Marcuse ma na myśli głównie społeczeństwo amerykańskie) zdolne jest absorbować bez szkody dla siebie wszystkie formy opozycji, gdyż wyjałowiło opozycję z treści krytycznej. Potrafi zaspokajać ogromną ilość potrzeb ludzkich, ale rzecz w tym, że same te potrzeby są fałszywe. Fałszywymi potrzebami zaś są te, które zostały narzucone jednostce przez interesy wyzyskiwaczy i które utrwalają niesprawiedliwość, nędzę, agresję. „Większość przeważających potrzeb odprężenia, zabawy, zachowywania się i konsumowania w zgodzie z reklamą, kochania i nienawidzenia tego, co inni kochają i nienawidzą, należy do tej kategorii potrzeb fałszywych" (*tamże*, str. 5). Ostatecznie o tym, które potrzeby są „prawdziwe", a które fałszywe, mogą rozstrzygać tylko sami ludzie zainteresowani, ale dopiero wtedy, gdy nie podlegają manipulacji i naciskowi zewnętrznemu. Tymczasem ekonomia współczesna nastawiona jest na mnożenie sztucznych potrzeb w warunkach wolności, która sama jest narzędziem ucisku. „Zakres wyboru otwarty przed jednostką nie jest czynnikiem decydującym w określaniu stopnia ludzkiej wolności, ale decydujące jest, *co* można wybierać i co jednostka *wybiera* faktycznie" (*tamże*, str. 7).

W tym świecie wszystko, ludzie i rzeczy, sprowadzone zostało do swojej funkcji, pozbawione „substancji", a więc autonomii. Również sztuka włączona jest w ten uniwersalny proces degradującego konformizmu nie dlatego, by odrzucała wartości kultury, ale dlatego, że inkorporuje je w istniejący porządek. Wyższa kultura europejska była ongiś zasadniczo feudalna, pretechniczna w tym mianowicie znaczeniu, że obracała się w dziedzinach niezależnych od biznesu i przemysłu. Kultura przyszłości powinna odziedziczyć tę niezależność, tworzyć drugi wymiar uczucia i myśli, utrzymywać ducha negacji, wrócić do uniwersalizacji Erosu (w tym miejscu Marcuse podaje jedyny bodaj przykład empiryczny, wyjaśniający, co ma na myśli mówiąc o cywilizacji libidalnej; zauważa mianowicie trafnie, że jest o wiele przyjemniej kopulować na łące niż w samochodzie na Manhattanie). Kultura ta zwrócić się musi także przeciwko istniejącej formie wolności, albowiem „o ile większa wolność zakłada zwężenie, nie zaś rozszerzenie i rozwój potrzeb instynktownych, działa ona raczej na rzecz *status quo* powszechnej represji niż przeciwko niemu" (*tamże*, str. 74).

5. *Rewolucja przeciw wolności*

Skoro jednak istniejący system zarazem mnoży fałszywe potrzeby i daje im szanse zaspokojenia, skoro większość ludzi uwięziona jest w fałszywej świadomości, czy wyjście jest możliwe? Owszem, odpowiada Marcuse. Trzeba „transcendować" całkowicie istniejące społeczeństwo, trzeba dążyć do „jakościowej zmiany", trzeba zniszczyć „samą strukturę" rzeczywistości, trzeba

dać ludziom możność swobodnego rozwijania swych potrzeb, trzeba rozwinąć „nową technologię" (nie zaś po prostu inaczej zastosować istniejącą), trzeba wrócić do jedności nauki i sztuki, nauki i etyki, trzeba uczynić wyzwolenie ludzkości przedmiotem nauki, trzeba uwolnić wyobraźnię.

Lecz któż to ma uczynić, skoro większość ludzi i w szczególności również większość klasy robotniczej, została wchłonięta przez „system" i nie dąży do „globalnej" transcendencji istniejącego ładu? W *One-Dimensional Man* mamy następującą odpowiedź: „Pod konserwatywną podstawą ludową istnieje jednak substrat ludzi wyrzuconych poza nawias, wyzyskiwanych i prześladowanych ludzi innych ras i innych kolorów skóry, bezrobotnych i nie zatrudnialnych. Ci istnieją poza procesem demokratycznym... Fakt, że zaczynają oni odmawiać udziału w grze, może oznaczać początek końca epoki" (*tamże*, str. 256-257).

Okazuje się zatem, że lumpenproletariat mniejszości rasowych Stanów Zjednoczonych jest głównie powołany do tego, by przywrócić ludzkości utraconą jedność Erosu i Logosu, stworzyć nową jakościowo naukę i technologię oraz wyzwolić ludzkość z tyranii logiki formalnej, pozytywizmu i empiryzmu. Z innych rozpraw jednakże widać, że można liczyć także na inne siły, mianowicie na studentów oraz na ludy krajów ekonomicznie i technicznie zacofanych. Sojusz tych trzech sił okazuje się główną nadzieją wyzwolenia ludzkości. Co do ruchów studenckich, to Marcuse zaznacza, że są one „decydującym czynnikiem przemiany", chociaż o własnych siłach nie mogą tej przemiany dokonać (wykład „The Problem of Violence and the Radical Opposition" w: *Five Lectures*). Siły rewolucyjne muszą się posługiwać przemocą, ponieważ mają za sobą wyższe racje i ponieważ istniejący system jest także instytucjonalizacją przemocy. Nonsensem jest mówić o oporze w ramach legalnych, albowiem żaden, nawet najbardziej wolny system nie może zalegalizować przemocy przeciw sobie zwróconej. Ale przemoc ta jest usprawiedliwiona, gdyż jest to przemoc zmierzająca do wyzwolenia. Jest przy tym ważnym i pocieszającym objawem, że bunt polityczny studentów zbiega się z dążeniem do wyzwolenia seksualnego.

Przemoc jest nieuchronna z tej racji, że większość ludzi skazana jest, przy istniejącym systemie, na fałszywą świadomość i tylko mniejszość zdolna jest się z niej wyzwolić. System kapitalistyczny wynalazł takie sposoby asymilacji wszelkich form kultury i myśli, że potrafi bez przemocy unieszkodliwiać swoich krytyków, czyniąc z samej ich krytyki element systemu; dlatego potrzebna jest taka krytyka, której system strawić ani asymilować nie może, czyli krytyka za pomocą gwałtu. Wolność słowa i zrzeszeń, tolerancja i instytucje demokratyczne – wszystko to są narzędzia służące uwiecznianiu duchowego panowania wartości kapitalizmu. Nasuwa się przeto wniosek, że wyzwolenie, ku któremu mają zmierzać posiadacze prawdziwej i niezmistyfikowanej świadomości, musi być wyzwoleniem od wolności demokratycznych i tolerancji.

Istotnie, Marcuse nie waha się z wyciągnięciem tego wniosku. Być może najdobitniej formułuje swoje myśli w tej sprawie w eseju o „represyjnej tolerancji". Chodzi o to, że niegdyś tolerancja była hasłem wyzwoleńczym, lecz

dzisiaj służy uciskowi, gdyż wzmacnia społeczeństwo, które za zgodą większości buduje arsenały atomowe, uprawia politykę imperialistyczną itd. Taka tolerancja jest tyranią większości przeciwko ideom wyzwolenia i, co więcej, oznacza ona tolerowanie idei i ruchów, które tolerowane być nie powinny, jest tolerancją dla zła i fałszu. Należy rozważać wszystkie poszczególne instytucje i fakty z punktu widzenia „całości", a skoro taką „całością" jest system kapitalistyczny, zawierający w sobie inherentne zło, to również tolerancja i wolność w tym systemie służy złu. Dlatego prawdziwa i głębsza tolerancja musi polegać na nietolerancji względem fałszywych idej i ruchów. „Tolerancja, która rozszerzała zakres i treść wolności była zawsze stronnicza – nietolerancyjna względem protagonistów represyjnego *status quo*" (*A Critique of Pure Tolerance*, str. 99). Gdy chodzi o nowe społeczeństwo (które, jako że jest społeczeństwem przyszłości, nie daje się określić ani opisać poza tym, że jest przeciwieństwem istniejącego), nie można praktykować tolerancji niezróżnicowanej. Tolerancja prawdziwa „nie może chronić fałszywych idej i niesłusznych czynów" (*tamże*, str. 102). „Społeczeństwo nie może być obojętne tam, gdzie chodzi o pokój, istnienie, wolność i szczęście: tutaj pewne rzeczy nie mogą być wypowiadane, pewne idee nie mogą być wyrażane, pewne rodzaje polityki nie mogą być proponowane i pewne zachowania nie mogą być dozwolone, inaczej tolerancja staje się narzędziem przedłużania niewoli" (*tamże*). Wolność słowa jest dobra nie dlatego, że nie ma prawdy obiektywnej, ale właśnie dlatego, że taka prawda istnieje i może być wykryta, jeśli więc okazuje się, że wolność słowa służy uwiecznianiu nieprawdy, nie ma ona uzasadnienia. Wolność ta zakłada niejako, że wszystkie zmiany pożądane dadzą się urzeczywistnić w ramach „systemu", w drodze racjonalnej dyskusji. Ale naprawdę wszystko, co można w ten sposób osiągnąć, służy systemowi. „...wolne społeczeństwo jest w rzeczy samej w sposób nierealistyczny i nie dający się zdefiniować różne od istniejących. W tej sytuacji wszelkie naprawy, jakie mogą nastąpić «w normalnym porządku rzeczy» i bez subwersji, będą najpewniej naprawami w kierunku określonym przez partykularne interesy, które sprawują kontrolę nad całością" (*tamże*, str. 107). Swoboda słowa dla różnych opinii jest z góry skazana na to, że produkować będzie opinie zgodne z interesami *establishment*'u popieranego przez większość, gdyż tenże *establishment* ma środki wpływania na opinię. To prawda, różne okropności współczesnego świata są opisywane w środkach masowego przekazu, ale opisywane są tonem nieemocjonalnym i w sposób bezstronny. Otóż „jeśli obiektywność ma coś wspólnego z prawdą, i jeśli prawda jest czymś więcej niż sprawą logiki i nauki, to ten rodzaj obiektywności jest fałszywy i ten rodzaj tolerancji nieludzki" (*tamże*, str. 112). Jeśli trzeba rozwinąć wyzwoleńcze siły i zwalczyć indoktrynację, to trzeba to czynić „pozornie niedemokratycznymi środkami. Włączałyby one usunięcie tolerancji dla grup i zgromadzeń, które głoszą politykę agresji, zbrojenia, szowinizm, dyskryminację rasową i religijną albo które przeciwstawiają się rozszerzaniu usług publicznych, ubezpieczeń społecznych, opieki lekarskiej itd. Co więcej, przywrócenie wolności myśli może uczynić niezbędnymi nowe i sztywne restrykcje narzucone na nauczanie

i praktyki instytucji wychowawczych..." (*tamże*, str. 114), gdyż ludzie poddani wychowawczym wpływom *establishment*'u nie są naprawdę zdolni do wolnego wyboru. Co do tego, kto ma prawo orzekać, jaka nietolerancja jest słuszna, to rzecz rozstrzyga się przez odpowiedź na pytanie, w czyim interesie nietolerancja i przemoc są uprawiane. „Dlatego tolerancja oznacza nietolerancję względem ruchów prawicowych i tolerancję względem ruchów lewicowych" (*tamże*, str. 122-123). To ostatnie zdanie streszcza chyba najlepiej ideę „tolerancji", za którą Marcuse się opowiada. Nie chodzi mu jednak, jak twierdzi, o „dyktaturę", lecz tylko o „rzeczywistą demokrację", która zakłada walkę przeciwko idei tolerancji, a walka ta z kolei zakłada, że przytłaczająca większość ludzi nie może mieć racji, gdyż demokratyczne środki informacji zdeprawowały ich umysły.

Marcuse nie identyfikował się z komunizmem, lecz tylko z „nową lewicą", czyli z siłami, które z grubsza zakładały te same, co on, idee. W stosunku do istniejących form komunizmu stanowisko jego było chwiejne: po części krytyczne, po części usprawiedliwiające, przy czym formuły, którymi operował były na ogół mgliste i wieloznaczne. Marcuse używa słowa „totalitarny" i „totalitaryzm" w taki sposób, że najczęściej odnosi się ta etykieta równie dobrze do Związku Radzieckiego, jak do Stanów Zjednoczonych, przy czym przy takich okazjach na ogół znajdują się zwroty, które totalitaryzm amerykański oceniają niekorzystnie w porównaniu z sowieckim, chociaż Marcuse przyznaje, że jeden z tych systemów jest pluralistyczny, drugi zaś terrorystyczny. Nie uważa jednak, aby była to naprawdę znaczna różnica: „słowo «totalitarny» – powiada – jest tu przedefiniowane w taki sposób, że znaczy nie tylko terrorystyczne, ale także pluralistyczne absorbowanie wszelkiej efektywnej opozycji przez ustanowione społeczeństwo" (*Five Lectures*, str. 48). „Totalitarna jest nie tylko terrorystyczna organizacja polityczna społeczeństwa, ale także nieterrorystyczna organizacja ekonomiczno-techniczna, która działa za pomocą manipulowania potrzebami przez interesy" (*One-Dimensional Man*, str. 3). „W dziedzinie kultury nowy totalitaryzm przejawia się właśnie w harmonizującym pluralizmie, gdzie najbardziej sprzeczne ze sobą prawdy i dzieła współistnieją pokojowo w obojętności" (*tamże*, str. 61). „...czyż jest dzisiaj, w orbicie rozwiniętej cywilizacji przemysłowej, społeczeństwo, które nie podlega reżymowi autorytatywnemu?" (*tamże*, str. 102).

Tak więc mamy terror za pomocą terroru oraz terror za pomocą demokracji, pluralizmu i tolerancji. W sumie jednak terror, który zmierza do wyzwolenia ludzkości, zawsze jest lepszy, gdyż zakłada, że będzie w przyszłości zniesiony, podczas gdy terror za pomocą wolności sam siebie uwiecznia. Z drugiej strony Marcuse kilkakrotnie wypowiada przypuszczenie, że system sowiecki i kapitalistyczny zmierzają do upodobnienia się w oparciu o ten sam typ industrializacji. Książka *Soviet Marxism* jest wybitnie krytyczna zarówno w stosunku do doktryny marksistowskiej przyjętej za podstawę systemu, jak też w stosunku do systemu samego, którego Marcuse bynajmniej nie utożsamia z dyktaturą proletariatu, lecz w którym widzi instrument przyśpieszonej industrializacji za cenę dyktatury nad proletariatem i chłopstwem. Ideologia tego syste-

mu jest marksizmem odpowiednio adaptowanym i zmienionym. Marcuse zdaje sobie sprawę z czysto utylitarnych zadań, jakie teoria marksistowska w sowieckiej wersji pełni, a także z jej prymitywnego poziomu intelektualnego. Sądzi, z jednej strony, że kapitalizm zachodni i system sowiecki wykazują tendencje w kierunku znacznego upodobnienia się, gdyż oba opierają się na rosnącej centralizacji, biurokratyzacji, racjonalizacji ekonomiki, koordynacji nauczania i informacji, kulcie wartości związanych z produkcją i pracą itd. Z drugiej strony wszelako widzi na przyszłość lepsze perspektywy dla społeczeństwa sowieckiego niż dla kapitalizmu; w tym pierwszym bowiem, w przeciwieństwie do drugiego, biurokracja nie może się zinstytucjonalizować całkowicie ani uwieczniać swoich intersów, gdyż „ostatecznie" podporządkowana jest celom ogólniejszym, technicznym, ekonomicznym i politycznym, które na długą metę są nie do pogodzenia z rządzeniem środkami represji. W państwie klasowym racjonalny rozwój techniczny i ekonomiczny jest w konflikcie z interesami klas wyzyskujących; podobny konflikt zachodzi w społeczeństwie sowieckim, gdzie biurokracja także usiłuje postęp wykorzystywać dla własnych interesów; różnica wszelako polega na tym, że w społeczeństwie sowieckim konflikt ten może być rozwiązany w przyszłości, czego o kapitalistycznym nie da się powiedzieć.

6. Komentarz

Jeśli wczesne rozprawy Marcuse'a mogą uchodzić za pewną – opartą na młodoheglowskiej, wątpliwej interpretacji Hegla – wersję marksizmu, to dzieła późniejsze, choć często do marksizmu się odwołują, nie mają już, co do treści wiele wspólnego z tą tradycją. Marksizm bez proletariatu (ten bowiem został beznadziejnie skorumpowany przez społeczeństwo dobrobytu), bez historii (albowiem wizja przyszłości nie ma powstać z badania przemian historycznych, ale z intuicyjnego wglądu „ esencję człowieka), bez kultu nauki: marksizm, w którym główną wartością wyzwolonego społeczeństwa ma być przyjemność, nie zaś twórczość, jest ledwo skażonym cieniem oryginalnego Marksowskiego orędzia. Marcuse jest raczej wieszczem półromantycznego anarchizmu w jego postaci najbardziej irracjonalnej. Prawdą jest, że zarówno wątek romantyczny (powrót do utraconych wartości przedindustrialnego społeczeństwa, do jedności człowieka z naturą i do komunikacji nieupośrednionej między ludźmi), jak też wiara w uzgodnienie esencji człowieka z jego życiem empirycznym są w marksizmie obecne. Jednakże marksizm nie jest sobą, jeśli nie pozostaje w nim nic więcej oprócz tych właśnie elementów i jeśli cała teoria walki klasowej oraz cała jego strona naukowa i scjentystyczna zostaje zeń doszczętnie wyrugowana.

Jednakże, gdy rozważamy sens pisarstwa Marcuse'a, nie jest istotna okoliczność, że wbrew oczywistości podaje się on za marksistę. Istotne jest, że Marcuse próbował dostarczyć filozoficznych uzasadnień dla tendencji, która niezależnie od niego jest obecna w naszej kulturze, a która usiłuje tę kulturę

od wewnątrz zniszczyć w imię zasadniczo nie dającej się określić apokalipsy Nowego Świata Szczęścia. Co gorsza, jedyną realną treścią Nowego Świata, jaką możemy z pism Marcuse'a wydobyć, jest pragnienie despotyzmu sprawowanego przez oświeconych nad resztą społeczeństwa, przy czym głównym tytułem oświeconych do sprawowania władzy jest fakt, że zrealizowali oni w swych umysłach jedność Logosu i Erosu, wyzbywając się przykrej zależności od logiki, matematyki oraz nauk empirycznych.

Takie streszczenie filozofii Marcuse'a może się zdawać karykaturalne, lecz gdy próbujemy wyłuskać pozytywną treść z jego książek, trudno, w rzeczy samej, znaleźć więcej.

Myśl Marcuse'a jest osobliwym splotem feudalnej pogardy dla techniki, dla nauk ścisłych i dla wartości demokratycznych z mgławicowym i wyzutym z pozytywnych treści rewolucjonizmem. Jego książki są lamentem nad cywilizacją, która: 1) oddzieliła naukę od etyki, wiedzę empiryczną i matematyczną od wartości, fakty od norm, opis świata od wglądu w jego normatywne esencje; 2) stworzyła „jałową" logikę i matematykę; 3) zagubiła jedność Erosu i Logosu i nie rozumie, że rzeczywistość sama zawiera w sobie swoją niezrealizowaną „powinność", to jest, że możemy konfrontować świat z jego „obiektywnym" wzorem, dostępnym intuicji; 4) nastawiła się na postęp technologiczny. Destrukcyjne wyniki nauki nie są przy tym, co ważne, wynikiem jej społecznie błędnych zastosowań, ale wpisane są w samą jej treść. Tej cywilizacji przeciwstawić należy myślenie dialektyczne, które przechowuje „jedność" wiedzy i wartościowania, odwołuje się do normatywnych esencji świata oraz „transcenduje" całą rzeczywistość. Ci, którzy posiedli ową wyższą wiedzę, nieskażoną logiką i rygorami empiryzmu, są, jako tacy, uprawnieni do tego, by stosować przemoc, nietolerancję i środki represji w stosunku do pozostałej większości społeczeństwa. Takimi są rewolucyjni studenci, chłopi-analfabeci z krajów ekonomicznie zacofanych oraz lumpenproletariat Stanów Zjednoczonych.

W punktach podstawowych Marcuse nie jest w stanie powiedzieć, na czym polegają właściwie jego roszczenia. Skąd moglibyśmy się dowiedzieć, że taka właśnie a nie inna intuicja udostępnia nam wgląd w „prawdziwą" esencję człowieczeństwa? Jakie są kryteria, aby uznać pewne modele czy też normatywne pojęcia za właściwe, a inne za złe? Nie ma na to żadnej odpowiedzi i być nie może; zdani jesteśmy na arbitralne wyroki Marcuse'a i jego zwolenników. Tym samym nie wiemy również, jaki ma być wyzwolony świat, który Marcuse nam obiecuje; co więcej, sam on zastrzega się, że ów świat opisać się nie da. Wiemy tyle tylko, że mamy „transcendować" całkowicie istniejące społeczeństwo i istniejącą kulturę, że mamy przeprowadzić „globalną rewolucję", stworzyć „jakościowo nowe" stosunki społeczne itd. Jedyny pozytywny wniosek z tych wezwań jest taki, że wszystko, co przyczynia się do niszczenia istniejącej kultury, jest godne pochwały i nie ma powodu sądzić, by, na przykład, podpalanie bibliotek (co się zdarzyło w różnych ośrodkach uniwersyteckich amerykańskich) nie było dobrym początkiem rewolucyjnego procesu „transcendowania" zgniłego świata kapitalizmu w imię wyższego „Rozumu" platońsko-heglowskiego.

Należy zauważyć, że ataki Marcuse'a na naukę i logikę są doskonale spojone z atakami na instytucje demokratyczne i „represyjną tolerancję" (której przeciwieństwem jest tolerancja „prawdziwa", czyli represyjna nietolerancja). W rzeczywistości zachodzi istotny związek między zasadami nauki nowożytnej, która wyraźnie odróżnia czynności normatywne i wartościowanie od myślenia kierowanego regułami logiki i postępowania empirycznego z jednej strony, a zasadami tolerancji i wolności słowa z drugiej. Reguły naukowe, zarówno formalne, jak empiryczne, określają bowiem zakres tej wiedzy, w której ludzie mogą odwoływać się do wspólnie uznanych zasad, a więc dyskutować, przekonywać się wzajem i w końcu ustalać, które z istniejących hipotez czy teorii nadają się do przyjęcia na podstawie tych właśnie zasad. Nauka stworzyła, innymi słowy, kodeks myślenia – w postaci logiki dedukcyjnej i probabilistycznej – który narzuca się myśli ludzkiej jako *przymusowy* i który stwarza obszar porozumienia między wszystkimi ludźmi, gotowymi go uznać. Poza tym kodeksem istnieje dziedzina wartościowania, gdzie dyskusja jest także możliwa, ale tylko o tyle, o ile pewne naczelne wartości są uznane wspólnie; nie można natomiast owych naczelnych wartości udowodnić na podstawie reguł, rządzących myśleniem naukowym. Te proste zasady pozwoliły odróżnić dziedziny, gdzie mamy do czynienia z regułami zniewalającymi od takich, gdzie reguł tych nie ma i które wobec tego wymagają tolerancji wzajemnej. Jeśli zaś żąda się, by myślenie nasze było podporządkowane intuicji „esencji" normatywnych i jeśli ogłasza się zarazem, że tylko ono zasługuje na miano myślenia oraz realizuje wymogi wyższego Rozumu, wówczas wzywa się do nietolerancji i kontroli nad myślą, gdyż wyznawcy pewnej idei nie mają żadnego obowiązku tłumaczyć się ze swoich opinii ani uzasadniać ich przez odwołanie się do wspólnego zasobu reguł logicznych i empirycznych. Pomstowanie na „jałową" logikę formalną (przy czym wszystko, co z dzieła Marcuse'a możemy się dowiedzieć o logice, to tyle właśnie, że jest „jałowa") oraz ilościowo zorientowane nauki przyrodnicze (o których z całą pewnością nie ma on w ogóle pojęcia, podobnie jak o technologii i o ekonomii) nie może być czym innym, jak pochwałą ignorancji. Myśl ludzka rozwijała się i produkowała naukę dzięki mnożeniu zasobów wiedzy, wewnątrz której dowolność jest wykluczona, a więc dzięki platońskiemu odróżnieniu między wiedzą i opinią, *episteme* i *doxa*. Taki rozdział, to prawda, nie pozostawia nadziei na ostateczną i wszechobejmującą syntezę, w której wszystkie nasze myśli, uczucia i pragnienia zbiegną się w „jedności" wyższej. Nadzieja taka możliwa jest, w rzeczy samej, tylko wtedy, gdy totalitarny mit, mający pretensje do zwierzchnictwa nad myślą, a nie zobowiązany do tłumaczenia się ze swej treści (bo oparty na „głębszej" intuicji) podporządkuje sobie całość ludzkiego życia duchowego, włączając czynności intelektualne. Warunkiem tego jest, oczywiście, ogłoszenie wszystkich reguł logicznych i empirycznych za zbyteczne. Otóż tego właśnie Marcuse pragnie. Pragnie zjednoczonej wiedzy, która gardzi takimi marnymi zyskami, jak użytek technologiczny, ale której zaletą jest, że jest jedna i że obejmuje wszystko. Taka wiedza jest jednak możliwa tylko, gdy usuwamy przymus zewnętrzny dla myśli w postaci logiki oraz – skoro intuicja esencji

może być przecież różna u każdego – gdy mamy inne środki, nie logikę i nie fakty, dla ustanowienia duchowej jedności społeczeństwa. Środkiem takim może być tylko inny przymus niż reguły myślenia, a więc przymus sprawowany przez organy represji społecznej. Innymi słowy: ideał Marcuse'a jest realny tylko przy założeniu, że na miejsce tyranii logiki przyjdzie tyrania policji. Jest to zresztą wniosek potwierdzony wybornie wszystkimi doświadczeniami historycznymi: nie ma innego sposobu, aby zmusić całe społeczeństwo do akceptowania pewnej określonej wizji świata, podczas gdy są inne sposoby narzucania autorytetu myśli racjonalnej, przy założenu, że znane są i uznane reguły, wedle których myśl ta pracuje. Marcuse'a jedność Erosu i Logosu może się urzeczywistnić tylko jako społeczeństwo totalitarne, ustanowione przemocą i rządzone przemocą. Wolność, którą Marcuse zaleca, jest tym samym, co nieobecność wolności. Jeśli „prawdziwa" wolność nie polega na możliwości wybierania, ale na tym, że wybiera się coś określonego; jeśli swoboda słowa nie jest tym oto faktem, że ludzie mogą publicznie wypowiadać różne opinie, lecz przymusem wypowiadania „słusznych" opinii (a co należy wybierać i co jest mianowicie słuszną opinią – o tym decydują zwolennicy Marcuse'a) – słowo „wolność" jest zwyczajnie użyte w sensie dokładnie przeciwnym normalnemu. Ideałem wolnego społeczeństwa jest społeczeństwo, w którym ludzie są pozbawieni wolności wyboru zarówno rzeczy, jak idei; jedne i drugie są im przygotowane przez tych, co lepiej wiedzą.

Należy podkreślić, że w żądaniach swoich Marcuse idzie znacznie dalej aniżeli kiedykolwiek to czynili ideologowie i praktycy totalitarnego komunizmu w sowieckiej wersji. Nawet bowiem w najgorszych czasach stalinizmu istniały dziedziny, co do których, mimo uniwersalnej indoktrynacji i „ideologizacji" wiedzy, zakładało się, że są neutralne i nie podlegają w treści innym regułom aniżeli logika i empiria (matematyka, fizyka – oprócz krótkotrwałych incydentów, wreszcie technologia). Marcuse zaś nie pozostawia niczego poza zasięgiem kontroli ze strony normatywnych esencji i proponuje stworzyć nową technologię i nową jakościową naukę, o których tyle właśnie potrafi powiedzieć, że mają być nowe, jakościowe, uwolnione od przesądów matematyzacji i doświadczenia (tj. że możemy je posiąść nie ucząc się matematyki ani fizyki, ani innych dziedzin wiedzy) i absolutnie „transcendować" istniejącą wiedzę.

W rzeczywistości takiej jedności, o jaką Marcuse'mu chodzi i którą, jak sobie wyobraża, zniszczyło społeczeństwo industrialne, nie było nigdy; nawet w społeczeństwach prymitywnych, jak wiemy na przykład z badań Malinowskiego, porządek mityczny i porządek techniczny były odróżniane. Ani magia, ani wierzenia mityczne nigdy nie zastępowały techniki i racjonalnego wysiłku, lecz je tylko uzupełniały, operując w dziedzinach, na które człowiek nie ma technicznego wpływu. Prekursorami Marcuse'a są, być może, skrajni teokraci i tępiciele nauki z epoki walk średniowiecznych o autonomię nauki lub z czasów wczesnoreformacyjnych kontrowersji.

To prawda, że ani z nauki, ani z techniki człowiek nie może wydobyć sensu, który pozwalałby mu ustalać hierarchie wartości i celów. Cele nie instrumentalne, to jest cele, które się uznaje za wartości same w sobie, nie mogą być

naukowo ustanowione; naukowo dają się rozważać tylko środki realizacji celów oraz skutki, jakie pociąga za sobą zastosowanie tych środków lub urzeczywistnienie celów założonych. Żadna intuicja esencji nie usunie tego rozdziału. Co więcej, pogarda dla nauki i techniki kojarzy się u Marcuse'a z wiarą, że trzeba nam dążyć do wyższych wartości, ponieważ wszystkie sprawy materialnego bytu ludzi zostały już rozwiązane i obfitość dóbr mamy zapewnioną; pomnażanie tych dóbr służy teraz wyłącznie interesom kapitalistów i wspiera się na fałszywej świadomości i na panowaniu fałszywych potrzeb. Marcuse reprezentuje, w tej sprawie, typową mentalność ludzi, którzy nigdy nie potrzebowali zastanawiać się nad tym, skąd się w ogóle bierze jedzenie, ubrania, energia elektryczna, domy i inne środki życia, ponieważ wszystko to zastawali jako rzecz daną i gotową. Dlatego filozofia jego znajdowała wzięcie w ruchach, których typową cechą było, iż składający się na nie ludzie nie mieli nigdy do czynienia z produkcją materialną i ekonomią. Zarówno studenci z dobrze sytuowanych klas średnich, jak lumpenproletariat mają to do siebie, że kwestie techniki i organizacji produkcji nie wchodzą w ogóle w ich pole widzenia, gdyż jest rzeczą założoną, że wszystkie środki konsumpcji po prostu są gotowe – wszystko jedno, czy zaspokojenie jest na niskim, czy na wysokim poziomie. Pogarda dla wszystkiego, co wiąże się z techniką i organizacją produkcji, kojarzy się w sposób naturalny z niechęcią do wszystkich dziedzin wiedzy, w których działają silnie obligujące reguły postępowania, to znaczy tych dziedzin, których opanowanie wymaga znacznego wysiłku, dyscypliny intelektualnej, pokory wobec faktów oraz prawideł logicznych. Jest o wiele wygodniej zastąpić ten uciążliwy wysiłek frazesami o globalnej rewolucji, o transcendowaniu istniejącej cywilizacji i o jedności uczucia i wiedzy.

Marcuse powtarza, oczywiście, wszystkie spostrzeżenia na temat niszczących skutków współczesnej technologii oraz zubożenia duchowego, jakie pociąga za sobą czysto utylitarny stosunek do życia i redukcja osobników ludzkich do funkcji spełnianej. Spostrzeżenia te nie są jego własnością, ale od dawna stały się truizmami. Istotne jest jednak, że dla przeciwdziałania destrukcyjnym następstwom istniejącej technologii ludzie muszą rozwijać tę samą technologię i obejść się bez niej nie mogą; muszą także wypracowywać naukowo (za pomocą „jałowej" logiki) zasady planowania społecznego, które dałoby się zastosować dla uniknięcia klęsk wynikłych z rozrostu techniki; muszą, na koniec, krzewić i utrwalać wartości, które czynią życie znośniejszym, a ułatwiają racjonalne myślenie nad reformami społecznymi, a więc wartości tolerancji, demokracji i swobody słowa. Program Marcuse'a jednak jest dokładnie przeciwny: zniszczenie instytucji demokratycznych i tolerancji w imię totalitarnego mitu, poddanie nauki i techniki (co do treści, nie co do zastosowań tylko) mglistej intuicji „esencji", którą to intuicję posiadają filozofowie, wrogowie pozytywizmu i empiryzmu.

W żadnym innym chyba wypadku Marksowska alternatywa „socjalizm albo barbarzyństwo" nie została, w imieniu tegoż Marksa, zastąpiona tak wyraźnie ideą: socjalizm, czyli barbarzyństwo. Nie ma też chyba w naszych czasach filozofa, o którym z równą pewnością, jak w przypadku Marcuse'a, dałoby się powiedzieć, że jest ideologiem obskurantyzmu.

Rozdział XII

ERNEST BLOCH – MARKSIZM JAKO GNOZA FUTURYSTYCZNA

Wśród osobliwości, jakie pojawiały się na peryferiach marksizmu, pisarstwo Blocha jest zapewne największą ekstrawagancją filozoficzną. Jest on jedynym, który usiłował dobudować do odziedziczonej doktryny kompletną metafizykę, kosmologię i kosmogonię spekulatywną w stylu gnostycznym i apokaliptycznym, korzystając ze źródeł najrozmaitszych. Mówiąc „dobudować" dopuszczamy się już pewnej interpretacji, sam Bloch bowiem wierzy, że rekonstruuje z ułamków Marksowskiej myśli jej utajony sens metafizyczny: obraz świata, który zmierza do uniwersalnej syntezy wszystkich swoich sił i składników, a synteza ta obejmuje nie tylko zjawiska społeczne, ale kosmos jako całość. Sens bytu odsłania się przy tym tylko w aktach, które skierowane są ku przyszłości, a akty te, których „nadzieja" jest nazwą najogólniejszą, są czynnościami poznawczymi i afektywnymi zarazem, ale są także efektywnym stwarzaniem rzeczywistości, ku której nadzieja się zwraca oraz ruchem samego wszechświata usiłującego jak gdyby zrealizować swoją entelechię. Dzieła Blocha są to właściwie prorocze apele, sporządzone w aforystycznej prozie poetyckiej, uformowanej na tradycjach niemieckiej literatury ekspresjonistycznej. Stylistyka Blocha, niezwykle zawiła, najeżona neologizmami, jest trudna do strawienia dla ludzi nieobytych z dziwactwami niemczyzny filozoficznej, które od mistrza Eckharta poczynając, wkładu Boehmego i Hegla nie pomijając, a na Heideggerze kończąc, tendencję miały raczej rosnącą niż malejącą. Typową dla Heideggera substancjalizację przyimków i partykuł przejął Bloch i po swojemu zastosował (*das Wohin, das Wozu, das Woher, das Nicht, das Noch-nicht, das Dass* etc.), kojarząc to ze skłonnością do używania słów rzadkich i niewykłych zestawień językowych. Niektórzy krytycy widzą w nim wybitnego mistrza niemieckiej prozy, inni przeciwnie, uważają jego styl za pretensjonalny, sztuczny i służący raczej do ukrycia ubóstwa myśli za zasłoną barokowych ornamentów werbalnych. Czytanie Blocha przypomina nieraz, w rzeczy samej, błądzenie w kłębowisku alchemicznych dymów, a treści, które pozostają, gdy je zredukować do mowy zwyczajnej, mogą się wydać banalne i jałowe. Zważywszy jednak, że zainteresowanie dla tej filozofii wykazuje ostatnio pewien wzrost, że nawet niektórzy teologowie szukają w niej inspiracji i że Bloch

sam przez większą część życia uważał się za marksistę w pełnym znaczeniu słowa, niepodobna jego propozycji metafizycznych pominąć.

1. Życie i pisma

Ernest Bloch (1885-1977) urodził się w Ludwigshafen w zniemczonej rodzinie żydowskiej i ukształtował się intelektualnie w latach modernistycznej (czy neoromantycznej) rewolty przeciwko pozytywizmowi i ewolucjonizmowi; rewoltę tę wyrażały filozoficznie zarówno nieortodoksyjne odmiany kantyzmu, jak niemiecka *Lebensphilsophie* skojarzona z wpływami Bergsona, jak wreszcie zainteresowanie dla tradycji hermetycznej, okultyzmu, gnozy oraz niedogmatycznych i nieskodyfikowanych form religijności, szukającej natchnienia w legendach Wschodu. Bloch od 1905 roku studiował zrazu w Monachium pod kierunkiem Lippsa, potem w Würzburgu pod kierunkiem Külpego. Napisał rozprawę doktorską poświęconą krytyce filozofii Rickerta (wydaną w 1909 r. pt. *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*) i antycypującą niektóre ważne tematy jego późniejszych dzieł. Znajdujemy tam mianowicie wezwanie do stworzenia nowej teorii poznania (a nawet, jak Bloch sobie wyobrażał, nowej logiki), która zwracałaby się ku rzeczom nie takim, jakimi faktycznie są, ale jakimi być mogą, a nie są jeszcze; miałaby to być utopijna teoria poznania, gdzie operowałoby się nie zasadą identyczności i nie formułą „S jest P", ale szukałoby się utajonych potencji rzeczy, ich przyszłych przeznaczeń, dążyłoby się więc do stwierdzeń typu „S jeszcze nie jest P", w czym fantazja, wybiegająca w czasie naprzód miała być czynna. Fantazja ta może dawać głos temu, co w duchu ludzkim jeszcze nie doszło do pełnego ujawnienia, jest więc „jeszcze-nie-świadome".

W Berlinie, gdzie Bloch następnie studiował, mistrzem jego był Simmel. Oprócz filozofii uczył się także fizyki i interesował się wszystkimi niemal dziedzinami kultury humanistycznej i sztuki: poezją, muzyką, malarstwem, teatrem. Przyswoił sobie idee socjalistyczne, chociaż, o ile wiadomo, do żadnej partii politycznej nie należał. W czasie wojny stał się marksistą, ale w ograniczonym sensie słowa: jego idee utopijnej teorii poznania i utopijnej metafizyki nie były jeszcze w tym czasie skrojone jako rekonstrukcja myśli Marksa: marksizm raczej dołączył się do nich jakby z zewnątrz jako ideologia polityczna. Widać to w szczególności z pierwszej ważnej książki, nad którą Bloch w czasie wojny pracował i którą ogłosił w 1918 roku pod tytułem *Geist der Utopie* (drugie, przerobione wydanie wyszło w 1923 roku). Słowo „utopia" nie miało już wtedy u Blocha bynajmniej lekceważącego sensu, jak u Marksa i w całej marksistowskiej tradycji. Przeciwnie, marksizm cierpi, jego zdaniem, na brak orientacji utopijnej, to znaczy nie ma dostatecznej śmiałości wybiegania w przyszłość, ku światu, który nie jest w tej chwili możliwy, ale jest możliwy realnie; utopijna odwaga widoczna jest natomiast w tradycji ludowych ruchów chiliastycznych, w szczególności w niemieckim anabaptyzmie rewolucyjnym, któremu Bloch miał następną swoją książkę poświęcić (*Thomas Münzer als*

Theologe der Revolution, 1921). W *Geist der Utopie* większość idei, które przez całe życie wypracowywał, jest już zawarta. Podobnie jak w późniejszych dziełach, nie ma tam żadnej utopii (oprócz ogólników), ale wezwania do myślenia utopijnego. Chodzi o to, że w człowieku są możliwości jeszcze nie zrealizowane, podmiot utopijny, a zadaniem filozofii jest budzić zdolność do ożywiania tych możliwości. W filozofii obowiązuje więc prymat rozumu praktycznego, nie w sensie Kantowskim jednakże, ale w tym, że praca filozoficzna nie ma opisywać gotowego świata, lecz sprzyjać powstawaniu świata jeszcze uśpionego w potencjalności, świata, który nie może się zaktualizować bez udziału ludzkiego ducha i inicjatywy. Są w naszej duszy złoża jeszcze-nie-świadome, ukryta przyszłość nasza własna i bytu jako całości, nie jesteśmy jeszcze tym, czym jesteśmy prawdziwie, to jest w naszej istocie, a i świat cały nie doszedł jeszcze do tożsamości z własną esencją czy powołaniem. Czym jest to powołanie czy esencja – tego niepodobna stwierdzić empirycznym badaniem wedle rygorów nauki, ale jest w nas zdolność imaginacji, która wybiega ku światu jaki być może, choć nie jest jeszcze.

Bloch podejmuje zatem platoński motyw, wedle którego rzeczy mają własną „prawdę", która nie zbiega się z ich aktualnym, empirycznym istnieniem, ale może być wykryta; jednakże nie jest tak, by owa „prawdziwa" forma rzeczy już się gdzieś jakoś w bycie zrealizowała: nasza wola i nasza działalność może wszelako doprowadzić tę formę do aktualności. Mamy moc odkrycia tej formy we własnym „wnętrzu", utopia zawarta jest w samych aktualnościach naszego przeżywania, a jej treścią jest przeobrażenie totalne świata, wielka apokalipsa, zejście Mesjasza, nowe niebo i nowa ziemia. Filozofia utopijna jest nie tylko eschatologią w sensie wyczekiwania na eschaton, ale jest narzędziem jego spełnienia, jest aktywnością, nie obserwacją, aktem woli raczej niż rozumu. Wszystko, co mesjanizm dawnych wieków nam obiecywał, jest możliwością, którą my sami możemy wprawić w ruch; nie ma Boga, który by tej sprawie gwarantował zwycięstwo, Bóg sam należy do utopii jako ostateczność, która jeszcze-nie-jest.

W *Geist der Utopie* Bloch objawił się jako kontynuator żydowskiej literatury apokaliptycznej, którą kojarzył z mglistą ideą socjalistyczną i anarchistyczną; nie wiadomo wprawdzie dokładnie, czym będzie świat, który dojdzie do stanu zbawienia, wiadomo tylko, że będzie on królestwem wolności, gdzie ludzie nie potrzebują instytucjonalnych mediacji, jak państwo i władza polityczna. O tyle Bloch podejmował myśl Marksa, ale w postaci tak ogólnikowej, że ostawało się z marksizmu tylko tyle, co można znaleźć również w kazaniach Tomasza Münzera; porównanie to wypadać się zdaje zresztą na niekorzyść Marksa, ile że wierzył on nadmiernie w bezosobowe mechanizmy historyczne, które utopię wyprodukują; lecz tylko wola ludzka może ją wyprodukować naprawdę. Pochwała Marksa u wczesnego Blocha jest więc podobna do tej, jaką znamy z Sorela, a niepodobna do żadnej ze standardowych wersji marksizmu.

Całą epokę od pierwszej wojny światowej do zwycięstwa Hitlera spędził Bloch w Niemczech jako niezależny pisarz; żadnej akademickiej działalności

nie uprawiał. Był zaprzyjaźniony z Walterem Benjaminem, a także z Lukácsem, którego jednak krytykował zarówno z racji schematycznej i czysto „socjologicznej" interpretacji świata w *Geschichte und Klassenbewusstsein*, jak też z racji dogmatycznych potępiających wyroków przez Lukácsa wydawanych na literaturę ekspresjonistyczną.

W tych latach Bloch ogłosił ponadto zbiór esejów pod tytułem *Durch die Wüste* (1923), atakujących utylitaryzm, nihilizm i pragmatyzm kultury burżuazyjnej, nadto *Spuren* (1930), literackie dywagacje oparte na różnych anegdotach i legendach. W 1933 roku zmuszony został do emigracji; przebywał czas jakiś w Szwajcarii, potem w Paryżu i w Pradze. W 1935 r. wydał *Erbschaft dieser Zeit*, krytykę nazizmu i analizę jego źródeł kulturalnych. W książce tej identyfikował się całkowicie z marksizmem; identyfikował się także politycznie z komunizmem, choć nigdy nie wstąpił do partii komunistycznej i nigdy nie przyjął obowiązującej ówcześnie, stalinowskiej wersji marksizmu. W krytycznych chwilach wielkich czystek i procesów moskiewskich stał po stronie Stalina.

W 1938 roku Bloch wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie spędził lata wojny. Współpracował tam z niemieckimi pismami emigracyjnymi i przygotowywał swoje *opus magnum, Das Prinzip Hoffnung*. Wrócił do Europy w 1949 roku i afirmował swoją polityczną identyfikację ze stalinowskim socjalizmem przyjmując katedrę filozofii na uniwersytecie w Lipsku. Następnych dwanaście lat spędził we wschodnich Niemczech, wielokrotnie, zwłaszcza w pierwszych latach, podkreślając całkowitą solidarność polityczną z ustrojem. W tych latach ukazała się jego książka o Heglu (*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951); niewielka rozprawa o Avicennie w związku z muzułmańskim millenium tego filozofa podówczas świętowanym (*Avicenna und die Aristotelische Linke*, 1952); rozprawa o Thomasiusie (*Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, 1953) oraz trzy tomy wspomnianego *opus magnum*, które autor w latach 50-tych uzupełniał i poprawiał (*Das Prinzip Hoffnung*, t. I, 1954; t. II, 1955; t. III, 1959). Jako bezpartyjny marksista całkowicie pod względem politycznym lojalny, Bloch cieszył się poparciem władz wschodnioniemieckich, zbierał nagrody i hołdy. Jego osobliwy marksizm był bez entuzjazmu tolerowany za cenę politycznej lojalności, chociaż skądinąd nauczanie filozofii i literatura filozoficzna publikowana we wschodnich Niemczech były nieposzlakowane co do stalinowskiej prawowierności. Niemniej od czasu do czasu pojawiały się artykuły urzędowych filozofów partyjnych z atakami na Blocha, a ataki te przybrały na sile, gdy od 1956 roku, po XX Zjeździe KPZR, w czasie namiętnych dyskusji, które całą Europę Wschodnią ogarnęły, Bloch zdradzał sympatie – ostrożne wprawdzie i dość abstrakcyjne, lecz niewątpliwie – ku tendencji „liberalnej" czy „rewizjonistycznej". Jakoż w dwa lata po hołdowniczej księdze pamiątkowej, wydanej w Niemczech Wschodnich na 70-lecie filozofa, ukazało się dzieło zbiorowe piętnujące jego „rewizjonizm", „idealizm", „mistycyzm", paktowanie z religią oraz antymarksistowskie żądania rozszerzenia swobód kulturalnych w NRD. W 1956 roku kilku uczniów i współpracowników Blocha zostało uwięzionych za

„rewizjonistyczne" projekty reform w państwie i w partii, a Bloch pozbawiony prawa nauczania. Mimo to III tom *Das Princip Hoffnung* został w końcu dopuszczony do druku. Bloch tymczasem coraz bardziej był rozczarowany wschodnioeuropejskim socjalizmem i gdy przypadkowo znalazł się w Berlinie Zachodnim latem 1961 roku, w momencie, gdy rozpoczęto budowę muru berlińskiego, postanowil porzucić socjalistyczną ojczyznę i osiedlił się, jako jeden z kilkumilionowej rzeszy uciekinierów, w zachodnich Niemczech. Mimo że mial już wówczas 76 lat, objął katedrę na uniwersytecie w Tybindze, gdzie do końca życia mieszkal. Pod względem politycznym zerwał z komunizmem sowieckiego typu i występowal jako rzecznik odnowy komunizmu. Oprócz licznych wznowień wcześniejszych swoich pism, ogłosił w tych latach *Naturrecht und menschliche Würde* (1961) – próbę marksistowskicj rewindykacji pojęcia prawa naturalnego, nadto dwa tomy *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1963-64), *Atheismus im Christentum* (1968), oraz liczne artykuły i eseje. Doczekal się także licznych wyrazów uznania i nagród, a pełne wydanie jego dziel w 16 tomach rozpoczęło w 1959 roku wydawnictwo Suhrkamp.

Przez cale życie Bloch byl typowym okazem, jak to się powiada, gabinetowego myśliciela; realia polityczne, jak się wydaje, znał glównie z książek. Jego kultura literacka i filozoficzna była ogromna, natomiast jego sprawności analityczne nader slabe. Jego liczne wypowiedzi na tematy polityczne – zarówno w czasie, gdy identyfikował się ze stalinizmem, jak wtedy, gdy go krytykowal – są naiwne, sztampowe i ogólnikowe; są to powtórzenia obiegowych w danym momencie frazesów. Jest widoczne także, że o kwestiach ckonomicznych nie mial w ogóle wyobrażenia. Przez całe życie byl bardzo oczytanym literatem, marzącym o doskonałym świecie, lecz nie umiejącym powiedzieć nie tylko, jakimi środkami taki świat można by zbudować, ale także, na czym jego doskonalość miałaby polegać.

2. *Idea przewodnia*

Znaczna część teksów Blocha składa się z jedno- lub kilkuzdaniowych aforyzmów w sobie zamkniętych. Wiele z tych aforyzmów są to właściwie zwięzłe streszczenia calej filozofii Blocha. Oto przyklady.

„*Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat. Er wird in seiner Arbeit und durch sie immer wieder umgebildet. Er steht immer wieder vorn an Grenzen, die keine mehr sind, indem er sie wahrnimmt, er überschreitet sie. Das Eigentliche ist im Menschen wie in der Welt ausstehend, wartend, steht in der Furcht, vereitelt zu werden, steht in der Hoffnung, zu gelingen*" (*Das Prinzip Hoffnung*, str. 284-285, wyd. Suhrkamp). („Człowiek jest tym, co wiele ma jeszcze przed sobą. Nieustannie przetwarza się on w swojej pracy i przez nią. Raz za razem napotyka przed sobą granice, które już granicami nie są, gdy je dostrzega, już je przekracza. To, co autentyczne w człowieku i w świecie trwa, oczekuje, żyje w lęku przed udaremnieniem i w nadziei sukcesu").

„*Von früh auf will man zu sich. Aber wir wissen nicht, wer wir sind. Nur dass keiner ist, was er sein möchte, scheint klar. Von daher der gemeine Neid,*

nämlich auf diejenigen, die zu haben, ja zu sein scheinen, was einem zukommt. Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfängt. Stets wurde versucht, uns gemäss zu leben" (*tamże*, str. 1089). („Z dawien dawna pragnie się przyjść do siebie. Lecz nie wiemy, kim jesteśmy. Jasne jest tylko bodaj, że nikt nie jest tym, czym być chciałby. Stąd pospolita zawiść względem tych, co zdają się mieć to, albo wręcz być tym, co człowiekowi się należy. Ale stąd także radość inicjowania tego, co nowe i co się z nami zaczyna. Nieustannie próbowano żyć tak, byśmy z sobą byli zgodni").

„Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen und gar was um es ist, muss es aus sich heraus" (*Tübinger Einleitung*, t. I, str. 11). („Jestem. Ale siebie nie mam. Dlatego też dopiero się stajemy. Owo «Jestem» jest wewnątrz. Wszelkie wnętrze jest samo w sobie ciemne. Aby siebie obejrzeć, a tym bardziej widzieć, co wokół jest, musi wyjść z siebie").

Oto *epitome* myśli Blocha, razem z jej charakterystyczną nieokreślonością. Większość jego pokaźnych tomów to różne warianty tej samej idei.

Z przytoczonych aforyzmów możemy odtworzyć niemal cały szkielet doktryny:

Świat cały i człowiek w szczególności nie są ukończone i zawierają różne możliwości. Żadne obiektywne, poza człowiekiem działające prawa nie gwarantują, która możliwość zrealizuje się ostatecznie. Jedną jest totalne zniszczenie, inną – doskonałość. Doskonałość polega na tożsamości empirycznego istnienia z utajoną „istotą" człowieka i świata; nie można jednak mówić o „powrocie" do siebie, ponieważ słowo to sugeruje, iż doskonałość już się była kiedyś, w jakimś złotym wieku, zrealizowała, tak iż dotychczasowa historia kosmiczna i ludzka była historią degradacji raczej niż wznoszenia się. Tymczasem istota nasza, z którą mamy czy możemy się utożsamić, oczekuje dopiero spełnienia. Czy się spełni – zależy to od woli ludzkiej i od naszej umiejętności stałego przekraczania granic, jakie życie nam stawia, do tego zaś potrzebna jest ciągła orientacja pozytywna ku przyszłości, a więc nadzieja. Nadzieja nie jest jednak tylko – choć jest także – afektem; zawiera się w niej także szczególny rodzaj wiedzy; nadzieja odsłania nam świat, jaki naprawdę być może. Co więcej: nadzieja jest jakością całego bytu: w ludzkim afekcie dochodzi do głosu dążenie ku dobru i ku doskonałości, które ożywia całe *universum*. Przez aktywność ludzką spełnia się przeznaczenie kosmiczne. To, czego jeszcze nie ma, przyszłość, nie jest po prostu nicością, ale ma własny, osobliwy status ontologiczny jako realna możliwość, w rzeczach i w ludzkim stosunku do świata ukryta. Jest powołaniem filozofii budzić z uśpienia ów potencjał utopijny w człowieku.

W następującym teraz zwięzłym przeglądzie Blochowskiej konstrukcji, w której ów temat nadziei i utopii szczegółowiej jest rozwinięty, bierzemy *Das Prinzip Hoffnung* za fundament wykładu; wydaje się, w rzeczy samej, że nic ma u Blocha ważnych myśli i ważnych pojęć, które nie byłyby w tej książce zawarte.

3. *Małe i wielkie sny na jawie*

Od zarania dziejów, twierdzi Bloch, we wszystkich formach ludzkiej kultury, na wszystkich stadiach rozwoju indywidualnego i zbiorowego, ludzie zawsze marzyli o życiu lepszym i piękniejszym, o niezwykłych zdolnościach, o świecie bez cierpień, troski i walki, słowem budowali, mniej lub bardziej udolnie, wszelkiego rodzaju utopie. Odnajdujemy te utopijne antycypacje już w dziecinnych marzeniach, w bajkach i legendach ludowych. Wszystkie bajeczne archetypy – „stoliczku-nakryj-się", lampa Aladyna, czapka-niewidka, buty siedmiomilowe, pierścień czarodziejski – są wyrazami owej tęsknoty utopijnej. Na poziomie najniższym owe sny na jawie odnoszą się po prostu do doraźnego prywatnego szczęścia: marzenia o bogactwie, sławie, zaspokojeniu seksualnym; w takich marzeniach ludzie nie pragną zmienić świata, a tylko wyrwać zeń więcej dla siebie. Na wyższym poziomie jednakowoż, w utopiach rewolucyjnych, chodzi o lepszy świat, nie zaś o zwiększenie własnego udziału w jego istniejących zasobach; chodzi o to, aby szczęście jednego człowieka nie musiało być okupione nieszczęściem czy niedolą innych; chodzi, co więcej, o świat, który nie tylko byłby lepszy od istniejącego, ale z którego zło, nieszczęście i cierpienie byłyby w ogólności wykorzenione, o świat ostatecznie doskonały, o raj. „O ile negatywne afekty oczekiwania i ich utopijne obrazy kierują się w końcu ku *temu, co piekielne* jako swej ostateczności (*ihr Unbedingtes*), pozytywne afekty oczekiwania [tj. nadzieja – L.K.] również nieuchronnie mają za przedmiot ostatecznej swojej intencji *to, co rajskie*" (*Das Prinzip Hoffnung*, str. 127).

Innymi słowy, utopia w pozytywnym sensie albo, jak chce Bloch, „utopia konkretna", jest oczekiwaniem absolutu doskonałości, heglowskiego zakończenia dziejów; jest wolą, która ma za przedmiot *Totum* albo *Ultimum*, albo *Eschaton*. Bloch często powtarza, że są tylko dwie możliwości wszystko, albo nic, absolutna destrukcja i nicość albo doskonałość absolutna, nic pośredniego. „Także nicość jest kategorią utopijną, chociaż skrajnie antyutopijną... nicość, podobnie jak pozytywne *Utopicum*: dom ojczysty (*Heimat*) czy Wszystko są obecne tylko jako obiektywna możliwość" (*tamże*, str. 11). „Ponieważ [proces historyczny] wobec jego nieurzeczywistnionej jeszcze treści dążenia i pochodzenia, nadal jest nierozstrzygnięty, jego kulminacją (*Mündung*) może być zarówno Nicość, jak Wszystko, totalne udaremnienie (*das Umsonst*) tak samo, jak totalny sukces" (*tamże*, str. 222).

Wszystkie te słowa: *Totum*, *Ultimum*, *Optimum*, Dobro Najwyższe, *Eschaton*, Całość, *das Sein*, *Alles*, wreszcie *Heimat* – oznaczają to samo. *Heimat* u Blocha to tyle, co bycie-u-siebie, stan całkowitego pojednania człowieka z sobą i wszechświatem, pokonanie wszelkiej negatywności, koniec „alienacji", stan ostateczny (*Endzustand*). Bloch zaznacza, że wola utopijna nie jest bynajmniej dążeniem nieskończonym czy nieskończonym postępem: chce ona faktycznego spełnienia w skończonym czasie.

Kultura cała roi się nie tylko od wielkich, wszechogarniających utopii, ale także od utopii cząstkowych, przez które wszelako zawsze ludzkie pragnienie

Absolutnego Dobra prześwieca. Utopijne marzenia śledzić można w poezji i dramacie, w muzyce i w malarstwie. Są utopie architektoniczne, utopie geograficzne (jak *Eldorado* czy *Eden*); są utopie medyczne – marzenia o wiecznej młodości i ostatecznym zwycięstwie nad chorobą i niedołęstwem fizycznym. Również sport jest dziedziną utopii: tu także ludzie chcą jak gdyby przekroczyć granice, jakie przyroda narzuca ludzkiemu ciału. Nawet taniec, nawet cyrk, nawet jarmark – wszystko to są wyrazy nieustającej, nieświadomej najczęściej, ludzkiej tęsknoty za doskonałością. Znamy wreszcie rozwinięte antycypacje doskonałego świata w literaturze utopijnej, w wizjach millenarystów średniowiecznych i XVI-wiecznych, w całej historii religii, w oczekiwaniach mesjanistycznych, w idei zbawienia, zbawiciela, nieba.

Wedle Blocha człowiek jest z natury istotą utopijnie zorientowaną, antycypującą przyszłość w nigdy nie umierającej nadziei, wierzącą w świat doskonały. Nie ma prawie dziedziny kultury, gdzie Bloch nie wykrywałby tej samej nieprzepartej energii utopijnej. Należałoby zatem oczekiwać, że również historia filozofii będzie miejscem, gdzie rozmach utopijny znajdzie swój dobitny wyraz. Tymczasem Bloch twierdzi, że niemal cała filozofia europejska do czasu Marksa, miast hodować orientację futurystyczną, karygodnie zwracała wzrok ku przeszłości; zaspokajała się interpretacją gotowego świata, miast planować świat lepszy i uczyć ludzi jak go stworzyć. Nie jest jasne, czemu filozofia tak się negatywnie wyróżniała z innych dziedzin kultury. „Teoria Platona, wedle której wszelka wiedza jest wyłącznie *Anamnesis*, przypomnieniem czegoś, co się już raz oglądało, owo poznanie skierowane wyłącznie ku temu, co już było (*Ge-wesenheit*) odtwarzało się potem nieustannie" (*tamże*, str. 158). Również doktryny, które zawierały projekcje stanu ostatecznego czy doskonałości, nie znały przyszłości naprawdę, ich *Ultimum* było fałszywe, bo było zawsze spełnione już na początku w absolucie. Takie filozofie – a również Hegel do nich należy – nie znają przeto *Novum*, nie znają prawdziwej zmiany i prawdziwej orientacji ku przyszłości. „Albowiem *Ultimum* w całej judeochrześcijańskiej filozofii, od Filona i Augustyna aż do Hegla, odniesione jest tylko do *Primum*, a nie do *Novum*; w rezultacie to, co ostateczne pojawia się tylko jako powrót Pierwszego, które już zostało spełnione, które się zagubiło albo wyobcowało" (*tamże*, str. 233). Przed Marksem filozofia więc znała wprawdzie *Ultimum*, ale nie znała prawdziwej nowości w świecie, bo zakładała już u początku zaktualizowany absolut. Zbawienie czy doskonałość pojawiały się tedy jako powrót do raju utraconego, nie zaś podbój raju możliwego.

Wydawać by się mogło, że przynajmniej XX-wieczne filozofie, które starały się opisać realność *Novum* – jak metafizyka Bergsona lub Whiteheada – znajdą przychylność w oczach Blocha. Nic podobnego. Okazuje się, że u Bergsona „nowe" ma charakter abstrakcyjny, że jest tylko antypowtórzeniem, że ponadto cała ta filozofia ma charakter impresjonistyczny, liberalno-anarchiczny, nie zaś antycypatorski. Co więcej, z niektórych stwierdzeń Blocha wynikać się zdaje, że nie tylko filozofia, lecz cała wiedza ludzka do czasów Marksa tkwiła w okowach paseizmu i zdolna była tylko opisywać to, co już się stało, nie zaś antycypować przyszłość. Kapitalizm w szczególności wzmocnił to nastawienie,

gdyż przeobraził wszystkie rzeczy w towary, a tym samym doprowadził do „reifikacji" myśli; otóż myśl zreifikowana, sprowadzona do formy towarowej wyraża się jako kult faktu albo „pełzający empiryzm". W tym punkcie Bloch powtarza w przybliżeniu myśli Lukácsa i szkoły frankfurckiej. „Fetyszyzm faktów", „płaski empiryzm", nie znające fantazji i nie umiejące się wznieść do ujęcia „całości", przykute do „izolowanych" zjawisk, nie potrafią wyróżnić w procesach tego, co się dzieje na mocy „istoty" świata (*„was wesentlich geschieht"* — *tamże*, str. 256).

Wszystkie te uwagi Blocha o filozofii dawnej i nowej ograniczają się do zdawkowych, ogólnych potępień i nie zawierają żadnej próby analizy. Nieco więcej uwagi poświęca on psychoanalizie, która także, w jego perspektywie futurystycznej, pojawia się jako *par excellence* negacja przyszłości. Przypadek psychoanalizy jest dla Blocha ważny, o ile chce on zastąpić kategorię „tego, co nieświadome" – pojęciem „tego-co-jeszcze-nieświadome", co drzemie w nas jako antycypacja, lecz nie zdołało się wyartykułować. We wszystkich wariantach psychoanalizy, zarówno u Freuda, jak u jego wiernych i niewiernych uczniów, nieświadome powstaje z nawarstwień przeszłości i nic nowego nie zawiera. Jeszcze jaskrawiej niż u Freuda występuje ta przeszłościowa orientacja u Junga, tego „faszysty psychoanalitycznego", który całą psychikę ludzką redukuje do kolektywnej prehistorii i głosi „nienawiść do inteligencji" jako jedyny środek ratunku przed klęskami nowoczesnego życia. Freud był liberałem, chciał więc uświadomić to, co zepchnięte w nieświadomość, podczas gdy Jung, przeciwnie, chce to, co świadome, zepchnąć w nieświadomość. Co się tyczy Alfreda Adlera, to ustanawia on „po prostu kapitalistycznie" wolę mocy jako fundamentalny popęd ludzki (*tamże*, str. 63). W sumie jednak wszystkie formy psychoanalizy mają orientację retrospektywną, co się wyjaśnia tym, że wyrażają one świadomość burżuazji, a więc klasy bez przyszłości.

Rewolucyjne utopie dawnych wieków ujawniały ludzkie pragnienie, a nawet ludzką wiedzę o możliwej doskonałości. Inaczej utopie, które przyszły po Marksie: te są bez wyjątku reakcyjne. Również „burżuazyjno-demokratyczna" utopia H.G. Wellsa „nosi szminkę moralną, symuluje prawa człowieka, jak gdyby nierządnica kapitalistyczna mogła ponownie stać się dziewicą"; a przecież „wolność jako utopia zachodniego kapitalizmu jest chloroformem" (*tamże*, str. 682).

4. Marksizm jako „utopia konkretna"

Dopiero marksizm i tylko marksizm dał ludziom konsekwentną, pełną wiedzę o przyszłości. Co więcej, cały marksizm odniesiony jest do przyszłości, zna on przeszłość tylko o tyle, o ile jest ona nadal żywa, a więc zna ją także jako przyszłość. Marksizm, zdaniem Blocha, dokonał „odkrycia, wedle którego konkretna teoria-praktyka ściśle jest związana ze zbadanym modusem obiektywno-realnej możliwości" (*tamże*, str. 236). Marksizm jest nauką, ale taką nauką, która przezwyciężyła dualizm bytu i myślenia, dualizm bytu i powinno-

ści i sama jest zarazem praktyką zmierzającą do ufundowania tej przyszłości rajskiej, o której jako teoria mówi.

Marksizm jest wszechogarniającą utopią, ale, w odróżnieniu od marzeń poprzednich wieków, jest to utopia konkretna, nie zaś abstrakcyjna. Opis falansterów czy Nowej Harmonii to przykłady abstrakcyjnej utopii; utopia konkretna Marksa nie zawiera żadnych dokładnych przepowiedni co do przyszłego społeczeństwa, przeciwstawia dawnym fantazjom „świadomo-aktywne uczestnictwo w historyczno-immanentnym procesie rewolucyjnego przekształcania społeczeństwa" (*tamże*, str. 725). „W konkretnej utopii chodzi o to, aby zrozumieć dokładnie marzenie o jej sprawie, marzenie, które tkwi w samym ruchu historycznym" (*tamże*, str. 727).

„Konkretny" charakter utopii polega zatem na tym, że nie możemy niczego szczegółowo powiedzieć o jej treści. Zaiste klasyczny przykład *lucus a non lucendo*.

W rzeczy samej, najwyższe dobro czy też *Totum*, które, jak Bloch twierdzi, zostało naukowo zbadane, znane jest nam z jego dzieł wyłącznie za pomocą kilku wyrażeń od Marksa zaczerpniętych: będzie to społeczeństwo bezklasowe, nie znające alienacji, królestwo wolności, etc. Będzie także pojednaniem człowieka z przyrodą: Bloch wielokrotnie cytuje owych kilka zdań z 1844 roku, które Marks na temat „uczłowieczonej przyrody" zostawił w młodzieńczych rękopisach i uważa je za kluczowe dla rozumienia doktryny. Utopia bowiem nie może być „konkretna", jeśli nie ogarnia „całości", a „całość" to wszechświat; dopóki fantazja nasza ogranicza się do dobrej organizacji społeczeństw i nie włącza natury, jest ona „abstrakcyjna".

Marksizm jest aktem nadziei, która zawiera jednocześnie wiedzę o świecie antycypowanym i wolę budowania tego świata; ta wola i ta wiedza mają swój korelat w rzeczywistości samej, ale w tej rzeczywistości, której empirycznie nie widać, a która jednak, jako „esencjalna", ma wyższy stopień realności niż to, co naocznie daje się stwierdzić. Toteż, w odróżnieniu od empirystycznie zorientowanej filozofii, marksizm właściwie pojęty jest także ontologią tego, czego nie ma jeszcze, *Ontologie des Noch-Nicht*. „Oczekiwanie, nadzieja, intencja ku możliwościom, które się jeszcze nie stały – wszystko to nie jest tylko cechą świadomości ludzkiej, ale, gdy jest konkretnie ujęte i skorygowane, fundamentalnym wyznacznikiem wewnątrz obiektywnej rzeczywistości w całości wziętej. Od czasu Marksa nie ma w ogólności żadnego możliwego badania prawdy i żadnego realizmu decyzji, który by mógł pominąć subiektywne i obiektywne treści nadziei w świecie" (*tamże*, str. 5). „To, co w człowieku jeszcze-nie-świadome należy więc całkowicie do tego, co w świecie jeszcze-się-nie-stało, jeszcze-się-nie-wydostało, nie ujawniło. To, co jeszcze-nie-świadome komunikuje się i pozostaje w oddziaływaniu wzajemnym z tym, co jeszcze-się-nie-stało" (*tamże*, str. 12). „Dopóki rzeczywistość nie została jeszcze kompletnie wyznaczona, dopóki ma ona nie zamknięte możliwości w nowych zarodkach i w nowych obszarach swego kształtowania, dopóty nie można w sposób absolutny sprzeciwiać się utopii na podstawie rzeczywistości czysto faktycznej... konkretna utopia ma swój odpowiednik w rzeczywistości znaj-

dującej się w toku procesu (*Prozesswirklichkeit*): odpowiednik zapośredniczonego *Novum*... Elementy antycypujące są składnikiem samej rzeczywistości" (*tamże*, str. 226-227).

Mamy przeto u Blocha owo charakterystyczne, neoplatońsko-heglowskiej proweniencji, pojęcie rzeczywistości nieempirycznej, która jednak nie jest ani już gdzieś zaktualizowaną doskonałością (jak idee platońskie), ani nie jest po prostu dowolnie wymyślona wedle normatywnych wskazań, ale jest antycypowana, choć niewidoczna, w świecie empirycznym. Bloch nie powołuje się w tej kwestii na Hegla ani na neoplatoników, ale raczej na Arystotelesowskie pojęcie entelechii i na „twórczą materię" arystotelików. Świat, jak wierzy, ma rodzaj immanentnej celowości, mocą której wyłania z siebie formy pełne, już jakoś z niepełnej jego postaci próbujące się wydostać. Formy te mają charakter „naturalny" i normatywny zarazem. Różnica w stosunku do Arystotelesowskich pojęć energii, potencji i entelechii polega wszelako na tym – czego Bloch nie zdaje się zauważać – że pojęcia te są w przybliżeniu zrozumiałe, kiedy odnoszą się do poszczególnych obiektów i procesów (jak np. rozwój rośliny, która wyłania z siebie pełną formę, zrazu utajoną w nasieniu), natomiast przestają być zrozumiałe, kiedy mają się odnosić do bytu jako całości. Arystotelesowskie pojęcia miały chwytać cechy empirycznych procesów rozwojowych w świecie organicznym i w ludzkiej działalności celowej. Pojęcia Blocha natomiast, które odnoszą się do entelechii całego *universum*, niczego nie zawdzięczają empirycznej obserwacji; są po prostu spekulatywną wiarą, że wszechświat zmierza do doskonałości, o której niczego nie umiemy powiedzieć. Wiemy natomiast, że wszystkie obiekcje, które by można podnieść przeciwko nadziei absolutu w oparciu o istniejącą wiedzę naukową, są *a priori* nieważne, bo przecież „fakty" nie mają ontologicznego sensu i można je bez niepokoju odrzucić: ważne jest to, co antycypująca fantazja przeczuwa. W ten sposób marksizm, jak go Bloch rozumie, nie musi się krępować żadnymi ustaleniami zawartymi w istniejącej wiedzy. Że z nasiona jęczmienia wyrośnie kłos jęczmienia, tego możemy po prostu racjonalnie się spodziewać w oparciu o doświadczenie; że istniejący wszechświat nie bardzo doskonałym jest nasieniem, z którego na mocy przyrodzonej celowości wyrośnie świat doskonały – tego, oczywiście, nie możemy nie tylko udowodnić, ale nawet domyślać się z nikłym choćby stopniem prawdopodobieństwa. Blochowi wiadomo o tym, toteż świadom on jest, że istniejące reguły myślenia naukowego nie mogą jego *Ultimum* wesprzeć; może to jednak uczynić fantazja, artystyczny polot, entuzjazm. Również w tym nie byłoby nic osobliwego, gdyby uważał się on za poetę; jednakże w jego mniemaniu owa antycypująca fantazja, którą zaleca, jest także nauką – nie taką nauką zwyczajną, ale nauką wyższego rzędu, wolną od uciążliwych przepisów logiki i obserwacji.

Jednakże nie dość powiedzieć, że „istota wszechświata" jest w stanie „jeszcze-nie-ujawnienia" (*tamże*, str. 149), że możliwości, które w niej tkwią, są jak gdyby zadaniem bytu, jego utajonym pragnieniem, jego „obiektywną fantazją". Ważne jest ponadto, że owo zadanie spełnić się może tylko przez wolę i świadomość ludzką, nie zaś na mocy kosmicznych praw; innymi słowy – ludz-

ki gatunek, obdarzony wolą i świadomością, jest nie tylko wykonawcą planów wszechświata, nie tylko narzędziem, którym posługuje się tajemnicza, siebie nieświadoma Opatrzność, ale także jestestwem zdolnym do wyboru; dlatego wola ludzka jest w stanie doprowadzić *universum* do doskonałości albo do zniszczenia i ostateczny rezultat (który jest, jak była o tym mowa, dwuczłonową alternatywą: wszystko lub nic) nie jest zagwarantowany. Stąd również człowiek jest jak gdyby przewodnikiem świata, dźwiga na barkach byt, nie tylko ludzką historię. Ta ostatnia idea należy do typowo neoplatońskiej metafizyki, lecz Bloch, z podziwu godną pewnością siebie, przypisuje ją Marksowi. Twierdzi, że wedle Marksa „człowiek jest korzeniem wszystkich rzeczy" (*Tübinger Einl.*, str. 231); w rzeczywistości 25-letni Marks napisał tylko, że „korzeniem człowieka jest sam człowiek", co najoczywiściej nie znaczy tego samego.

Ponieważ Blochowskie *Ultimum* (czy też raj) nie jest po prostu konieczną fazą świata, jakim on musi się stać, ale jego realność zależy od ludzkiej woli, nie jest nigdy jasne, w jakim sensie przyszłość rzeczywiście „tkwi" w teraźniejszości i w jakim sensie „wiedza", którą mamy o przyszłym świecie, odnosi się do tego świata, a w jakim jest tylko aktem woli. Pod tym względem jego pojęcie owej wyższej czy „esencjalnej" rzeczywistości jest tak samo dwuznaczne, jak odpowiednie pojęcie surrealistów: z surrealistycznej filozofii nie można się dowiedzieć, czy świat, do którego dostęp nam dają specjalne doświadczenia halucynacyjne, jest rzeczywistością gotową, którą można po prostu obejrzeć przy pomocy specjalnego klucza, czy też jest on tworzony w samym akcie jego poznawania. W przypadku surrealistów dwuznaczność ta nie jest taka ważna, ponieważ ich filozofia była dobudowana do ich artystycznego wysiłku, podczas gdy Bloch posługuje się, albo przynajmniej chce się posługiwać, dyskursywnym językiem filozoficznym, w którym takie dwuznaczności podstawowych pojęć są zabójcze.

Można jednak w tym punkcie bronić Blocha w tym przynajmniej znaczeniu, że dwuznaczności jego są w ogólności charakterystyczne dla Heglowsko-Marksowskiej tradycji. Jak była o tym mowa w związku z Lukácsem, osobliwością tej tradycji jest zatarcie granicy między przewidywaniem przyszłości a jej tworzeniem. Jest to właściwość odróżniająca proroków od uczonych. Uczony, gdy przewiduje zdarzenia przyszłe – trafnie czy nietrafnie – opiera się na obserwacji pewnych zdarzeń zaszłych i na przekonaniu, że dysponuje wiedzą o związkach między zdarzeniami; nie pretenduje on do tego, iż może mieć *wiedzę* o przyszłości, gdyż wiedzy takiej mieć nie można, lecz tylko, że może z większym lub mniejszym stopniem prawdopodobieństwa wydarzenia przewidywać. Prorok jednakowoż nie przewiduje niczego; źródłem jego znajomości rzeczy *przyszłych* nie są rzeczy *przeszłe*, ale właśnie rzeczy przyszłe, już jakoś, w tajemniczy sposób obecne, już mające pewien własny status ontologiczny. Bloch mówi o rzeczywistości, której „jeszcze" nie ma, ale odróżnia wyraźnie i z naciskiem owo „jeszcze-nie" od czystej negacji czy braku. „Nie", jak powiada, jest wprawdzie brakiem, ale jest brakiem *czegoś* i tym samym jest dążeniem ku owemu czemuś, jest przeto twórcze, jest pragnieniem drążącym świat

i musi być przeciwstawione nicości nie zaś „wszystkiemu" (*Prinzip Hoff.*, str. 356-357). Podobnie subiektywny korelat owego „jeszcze-nie", czyli „jeszcze-nie-świadomości" nie może uchodzić za negację czystą, ale raczej za tendencję ducha, który chce sobie coś uświadomić. Bloch powołuje się na „małe percepcje" Leibniza, aby rozjaśnić, o co mu chodzi: o wiedzę, która się nie wyartykułowała, ale mimo to jest wiedzą, o paradoksalny stan, w którym wiemy coś, czego nie wiemy właśnie, albo wiemy potencjalnie.

W ten to sposób świadomość profetyczna osiąga nadzwyczaj dogodną pozycję, o którą właśnie chodzi. Z jednej strony prorok nie musi uzasadniać swoich przepowiedni, gdyż z góry zaznacza, że nie wysnuwa ich za pomocą reguł płaskiego empiryzmu, że gardzi tyranią faktów oraz logiki. Z drugiej strony wszystko, co przepowiada, przepowiada z najwyższą pewnością, albowiem odwołuje się do szczególnego wglądu w jeszcze-nie-urzeczywistnione, ale jednak obecne jakości bytu. Prorok ma wiedzę wyższą i nieporównanie pewniejszą niż uczony, ale zarazem nie musi wcale wyjaśniać, skąd ją zaczerpnął ani jej uzasadniać; kto żąda, aby prorok się tłumaczył ze swoich proroctw, demaskuje się po prostu jako rzecznik „zreifikowanej świadomości" i więzień pełzającego empiryzmu,

Nietrudno pojąć, że przy takiej swobodzie manewru intelektualnego, prorok może obiecać ludzkości co tylko mu przyjdzie do głowy i zarazem zapewniać, że te obietnice oparte są na nauce wyższego rodzaju. Jakoż Bloch, chociaż zastrzega się, że organizacja społeczna przyszłej utopii nie da się obecnie przewidzieć, ma ideę zupełnie nowej techniki, która życie radykalnie przeobrazi. Chodzi o to, że kapitalizm stworzył technikę opartą na tylko „ilościowym" ujęciu natury i na „mechanicznym" jej rozumieniu, zatracając „jakościowe" podejście. Natomiast w przyszłości będziemy mieli „nieeuklidesową technikę", która cuda zdziała (*tamże*, str. 775, nn). Szczegóły tej rewolucji technicznej pozostawia Bloch do wypracowania innym. Już teraz, zapewnia, można by, gdyby nie imperialiści, zlikwidować Saharę i pustynię Gobi oraz zamienić Antarktydę i Syberię na Riwierę, wszystko przy pomocy „kilkuset funtów uranu i toru". „Nieeuklidesowa technika" przywróci człowiekowi zażyłość z przyrodą i „jakościowy" do niej stosunek, do czego „abstrakcyjny kapitalizm" (*ipsissima verba*) nie jest zdolny. Nie ma też powodu martwić się prawem rosnącej entropii, gdyż przyszła praktyka ludzka da sobie radę z tą sprawą.

5. *Śmierć jako antyutopia. Boga nie ma, ale będzie*

Najśmielsze antycypacje Blocha pojawiają się jednakże w jego rozważaniach nad śmiercią i nad „podmiotem natury". Sprawie śmierci poświęcony jest długi wywód w III tomie *Das Prinzip Hoffnung*, gdzie, przedstawiwszy staroegipskie, greckie, żydowskie, buddyjskie, hinduskie i chrześcijańskie wyobrażenia o nieśmiertelności, Bloch dochodzi do następujących wniosków. Wiara tradycyjnych reglii w nieśmiertelność lub w wędrówkę dusz jest czystym fantazjo-

waniem, jednakże w niej także przejawia się wola utopijna i ludzka godność. Z drugiej strony „dla poznania dialektyczno-materialistycznego... świat nie kończy się na mechanice Newtona" (*tamże*, str. 1303). „Materializm dialektyczny, w przeciwieństwie do mechanicystycznego, nie zna w tym świecie żadnych granic; nie zna więc także żadnej nicości, z góry przyrządzonej w tak zwanym przez naturę ustanowionym porządku... Humanizacja natury jest utopijnym celem ostatecznym jego praktyki... tu, jak wszędzie, kosmologia komunistyczna (*sic*) jest dziedziną problemów odnoszących się do dialektycznego pośrednictwa między człowiekiem i jego pracą a możliwym podmiotem natury... żadne «Nie» nie daje się *a limine* wypowiedzieć; jeśli nie ma w naturze dla naszego losu żadnego pozytywnego rozstrzygnięcia, to nie ma również rozstrzygnięcia zdecydowanie negatywnego... Nikt nie wie, co tkwi w świecie poza ludzkim promieniem pracy, a więc w naturze nieupośrednionej, i jaki podmiot tu działa, czy w ogóle taki gotowy podmiot jest... Wszystko to zależy od rozwoju i widoków ludzkiej potęgi, a więc najściślej – od rozwoju i od ukazujących się horyzontów komunizmu" (*tamże*, str. 1382-1383). Ludzkie „jądro istnienia" (*der Kern des Existierens*) jeszcze nie ujawniło się w pełni, a tym samym jest ono „eksterytorialne w stosunku do stawania się i przemijania" (*tamże*, str. 1390) i dopiero gdyby proces rozwoju świata doszedł do absolutnej daremności (*zu einem absoluten Umsonst*), śmierć dotknęłaby jądro natury, które ludzie mają w sercu. Jeśli wywód Blocha w tym punkcie da się zrozumieć w ogóle, można chyba streścić go następująco: wszystko, co tradycyjne religie co do nieśmiertelności ludziom obiecywały, jest próżne, ale my, gdy zbudujemy komunizm, jakoś sobie ze sprawą śmierci poradzimy. Jest to chyba najbardziej lekkomyślna (eufemicznie mówiąc) obietnica kiedykolwiek złożona w imieniu jakiegokolwiek ruchu politycznego.

Dorównuje jej, być może, tylko następna i ostateczna już nadzieja utopijna: stworzenia Boga. Myśl Blocha w tej sprawie jest następująca:

Jądrem wszystkich religii jest osiągnięcie Królestwa absolutnej doskonałości ludzkiej dlatego, gdy się doprowadzi intencje religii do ostatecznego rozwinięcia, okazuje się, że wymaga ona zniesienia Boga jako istoty ograniczającej człowieka – a przecież brak jakichkolwiek granic dla ludzkiej doskonałości był intencjonalnie zawarty w religijnych utopiach; w tym punkcie, jak się zdaje, Bloch powtarza po prostu myśl Feuerbacha: prawdą religii jest ateizm; gdy się wypowie dokładnie to, o co ludziom w religii chodzi, wyjdzie na jaw, że chodzi o coś, co wymaga nieistnienia Boga. „Ujęta do końca religijna intencja odnosząca się do Królestwa, zakłada ateizm... Jednak ateizm usuwa to, co się miało na myśli pod mianem Boga, to jest *Ens perfectissimum*, z początku świata i z procesu świata, określa go nie jako fakt, lecz jako to, czym jedynie być może, to jest jako najwyższy problem utopijny, problem ostateczności. Miejsce, które w poszczególnych religiach zajmowało to, co się miało na myśli pod mianem Boga, było pozornie wypełnione przez hipostazę Boga i gdy jego pozorne wypełnienie odpada, miejsce samo nie odpada. Przechowuje się ono bowiem stale jako projekcja u szczytu radykalnie utopijnej intencji... Miejsce wyznaczone przez byłego Boga nie jest samo nicością... Autentyczny, to jest

dialektyczny materializm znosi transcendencję i realność wszelkiej hipostazy Boga, ale z realnej utopii Królestwa wolności, z ostatecznych treści jakościowych procesu, nie usuwa tego, o co chodziło w *Ens perfectissimum*... Utopia królestwa niszczy fikcję Boga-Stwórcy i hipostazę Boga w niebiosach, ale nie niszczy ostatecznej przestrzeni, w której *Ens perfectissimum* ma otchłań swojej nieudaremnionej utajonej możności" (*tamże*, str. 1412-1413). Religia zatem, powiada Bloch, nie kończy się po prostu nieobecnością religii, ale zostaje z niej dziedzictwo w postaci ostatecznego problemu bytu najdoskonalszego; nieba nie ma wprawdzie jako gotowego „innego świata", ale jest zadanie stworzenia nowej ziemi i nowego nieba. Bloch pamięta wszelako o tym, że Lenin surowo potępił „budowniczych Boga" w rosyjskiej socjaldemokracji, toteż zaznacza, że nie chodzi mu o to, iż świat jest maszyną do produkcji osoby najwyższej, ale o to, że po usunięciu Boga pozostaje „totalna treść nadziei", która dotąd pod mianem Boga występowała. Mgliste te wyrażenia znaczą chyba tyle tylko, że zapewne w komunizmie byt najdoskonalszy się wyłoni. Gdzie indziej ów byt najdoskonalszy nazywa się „możliwym podmiotem natury" albo *Dass-Antrieb* (słowo *dass* przekształcone przez Blocha w rzeczownik *das Dass* oznacza zarówno „że", jak „żeby" i dwuznaczność ta jest eksploatowana przez filozofa; najprościej jednak chyba powiedzieć, że *das Dass* to tyle, co celowy proces lub świadomość celu). W ten sposób komunizm załatwi również tę sprawę, której wszystkie religie świata nie mogły załatwić: stworzy Boga. Cała filozofia Blocha okazuje się w końcu teogonią, fantastyczną projekcją Boga, który się stanie: „rzeczywista Genesis jest nie na początku, ale na końcu" (*tamże*, str. 1628).

6. *Materia i materializm*

Obraz świata, który w „istocie" swojej zawiera „utopię" czy „fantazję" i w celowym ruchu zmierza do osiągnięcia boskiej doskonałości, nie przystaje, na pierwszy rzut oka, do tradycji materializmu w utartym sensie słowa i o tyle ataki ortodoksów leninowskich na Blocha mogą wydawać się zrozumiałe. Bloch jednak sam utrzymuje, że filozofia przezeń głoszona nie jest niczym innym, jak kontynuacją materializmu dialektycznego, w szczególności, że zakłada ona materializm w sensie Engelsa, to znaczy zasadę „objaśniania świata z niego samego" i żadnej innej rzeczywistości, niż materialną, nie wymaga.

W książce o Avicennie i „lewicy arystotelesowskiej" oraz w innych dziełach Bloch odwołuje się do pojęcia twórczej materii, które w tradycji arystotelizmu i żyło i przejęte zostało, jak twierdzi, przez marksizm. Straton, Aleksander z Afrodyzji, potem Avicenna, Averroes, Avicebron, David z Dinant i wreszcie Giordano Bruno wykuli pojęcie materii-procesu, materii, która zawiera sama zróżnicowane formy i jest stale „w możności" dalszego rozwoju; cokolwiek nowego w świecie powstaje, nie pojawia się wskutek działania innej, poza światem stojącej siły, ale jest ujawnieniem potencji w samej materii tkwiących. Nie ma zatem odróżnienia materii i formy, ale formy są ukrytymi lub jawnymi jakościami jednego substratu, *natura naturans*.

W wykładzie *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* Bloch podaje następujące wyjaśnienie, które ma być „definicją materii": „Nie jest ona mechaniczną kłodą (*Klotz*), ale – stosownie do sensu *implicite* zawartego w artystotelesowskiej definicji materii – jest zarówno bytem-wedle-możności (*kata to dynaton*), czyli tym, co historyczno-materialistycznie, odpowiednio do warunków, określa wszystko, co każdorazowo historycznie zjawić się może, jak też bytem w możności (*dynamei on*), czyli korelatem tego, co obiektywno-realnie możliwe, a mówiąc ontycznie – możnościowym substratem dialektycznego procesu" („*Sie ist nicht der mechanische Klotz, sondern — gemäss dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materie-Definition — sowohl das Nach-Möglichkeit-Seiende* (kata to dynaton), *also das, was das jeweils geschischtlich Erscheinenkönnende bedigungsmässig, historischmaterialistich bestimmt, wie das in-Möglischkeit--Seiende* (Sein) (dynamei on), *also das Korrelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft: das Möglichkeit-Substrat des dialektischen Prozesses*"). Dodaje także Bloch, że „również natura nieorganiczna, nie tylko historia ludzka, ma swoją utopię, i ta tak zwana martwa natura nie jest trupem, ale miejscem promieniowania i kształtów, którego substancja dopiero się formuje".

„Materii" zatem, w rozumieniu Blocha, nie charakteryzuje się przez żadne własności fizyczne, ale po prostu przez sam fakt „twórczości" czy celowości immanentnej. Łatwo zauważyć, że w takim razie „materializm" nie oznacza nic innego, jak twierdzenie, że świat w ogólności jest zdolny do zmian i może wyłaniać z siebie różne nieoczekiwane nowości. Materia jest inną nazwą na oznaczenie „wszystkiego" i ma wszystkie atrybuty boskie oprócz pełnej aktualności. Słyszymy istotnie w tych mętnych wywodach echo Giordano Bruna, ale także Boehmego i Paracelsa. „Materia" jest to po prostu *Urgrund*, nieokreślone *universum* zdolne do wszystkiego. Nie ma widocznej różnicy między materią tak pojętą a Bogiem w rozumieniu panteistów. Powiedzenie, że „wszystko jest materialne", staje się tautologią, ponieważ materia znaczy tyle, co „wszystko" – nie tylko wszystko, co aktualne, ale także wszystko, co możliwe. Nie ma więc nic dziwnego w zapewnieniach Blocha, że materialne są również sny, obrazy subiektywne, doznania estetyczne i same jakości estetyczne świata (które, jak się wydaje, są w samej naturze już zawarte, ale aktualizują się dzięki percepcji estetycznej). Jeśli Bóg jest możliwy, to jego powstanie w niczym materializmowi nie zagraża, gdyż z definicji będzie on także „materialny".

W gruncie rzeczy chodzi w tym nie o „materializm", ale o monizm, to znaczy o twierdzenie, że wszystkie zjawiska możliwe, włączając podmiotowość ludzką i jej wytwory, mają jeden tylko „substrat", nie zaś więcej; ponieważ jednak ów „substrat" nie ma żadnych jakości pozytywnych i jedyne, co o nim wiemy, sprowadza się do tego, iż jest „twórczy" i mnóstwo możliwości nosi w swoim łonie, tedy również monistyczne stanowisko jest całkowicie wyjałowione z treści. Wszystko, co może istnieć, jest materialne, a materia to tyle, co wszystko to, co może istnieć.

Mimo wszystko, w dwóch przynajmniej punktach kosmologia i metafizyka

Blocha ma służyć za wsparcie nie bylejakiej, ale określonej, mianowicie leninowskiej wersji marksizmu.

Po pierwsze, wszechświat nie tylko zawiera w sobie immanentną celowość, ale, przynajmniej w wyższych stadiach ewolucji, urzeczywistnia swoje „utopijne" potencje czy też aktualizuje swoje samo-antycypacje, z nieodzownym udziałem subiektywności ludzkiej; nie tylko człowiek jest wytworem materii, ale od chwili, gdy się zjawił, dalszy rozwój materii odbywa się jak gdyby pod jego przewodnictwem. Człowiek – zgodnie ze starą ideą neoplatońską, zgodnie z teogonią Plotyna i Eriugeny – jest wodzem stworzenia. To, co w nas jeszcze-nie-świadome, jest w jakiś sposób, bliżej nieokreślony, skorelowane z owym „jeszcze-nie" samej natury; przez nasze własne wysiłki, które owemu subiektywnemu „jeszcze-nie" mają nadać postać *explicite*, istota świata dochodzi do ujawnienia. Tym samym człowiek nie może liczyć na to, że jakieś prawa ewolucji działające bez względu na to, czy są, czy nie są uświadomione, zagwarantują mu lepszy świat. W teorii politycznej oznacza to, że przyszły świat doskonały może być tylko dziełem świadomej woli człowieka. Tak to Bloch uzasadnia metafizycznie swoją krytykę „fatalizmu" czy determinizmu, który panował w doktrynach II Międzynarodówki i taka jest metafizyczna podstawa jego akcesu do Leninowskiego marksizmu, a więc marksizmu, który woli rewolucyjnej przypisuje rozstrzygającą rolę w rewolucyjnym procesie.

Po wtóre, ta metafizyka dostarcza uzasadnień przeciwko rewizjonizmowi. Skoro bowiem przyszłość świata zawiera się w alternatywie „wszystko albo nic", to jasne jest, że jeśli nie chcemy destrukcji totalnej ludzkości i *universum*, musimy optować za „wszystkim"; nie rozumiemy w ogólności świata inaczej niż w ruchu, który nie tylko tym się odznacza, że wyłania coraz wyższe formy, ale który ponadto ma sens tylko w perspektywie doskonałości ostatecznej. Stąd też metafizyka, a tym samym również działanie społeczne, włączać musi eschaton, całkowite, pełne i nieodwracalne spełnienie przeznaczeń kosmicznych, syntezę wszystkich sił bytu. Jest dlatego przeciwny marksizmowi rewizjonistyczny (tj. Bernsteinowski) program stopniowych reform czy napraw pozbawiony horyzontu doskonałości pełnej; patos „celu ostatecznego" jest nieodzowną częścią marksistowskiej filozofii, która w tym fundamentalnym punkcie jest dziedzicem apokaliptycznej orientacji radykalnego anabaptyzmu (*Das Prinzip Hoffnung*, str. 676-679).

Jakoż jednym z ważniejszych zarzutów, jakie Bloch później wysuwał pod adresem wschodnioeuropejskiego socjalizmu, był ten właśnie, iż przywódcy partyjni w krajach komunistycznych obiecują ludziom różne doraźne korzyści i krótkoterminowe osiągnięcia, a zapomnieli o wielkich utopijnych perspektywach, jakie socjalizm otwiera.

7. *Prawo naturalne*

Osobliwością Blocha jest jego próba włączenia do marksizmu teorii prawa naturalnego. Rozważania na ten temat zawarte są w różnych jego tekstach,

a najobszerniej rozwinięte w książce *Naturrecht und menschliche Würde*. Że istnieją pewne uprawnienia, które należą się człowiekowi na mocy natury i że żadne prawo pozytywne nie może tych uprawnień odebrać, jeśli nie ma przestać być prawem w sensie właściwym – myśl ta, od starożytności poczynając, odegrała wielką rolę w dziejach myśli utopijnej. Z niej wyrosła teoria umowy społecznej i idea prawomocności oporu przeciwko tyrańskiej władzy, a także zasada suwerenności ludu. W odróżnieniu od utopii, w klasycznym sensie, teorie prawa naturalnego skoncentrowane były nie na sprawie szczęścia i dobrej organizacji gospodarczej, lecz na sprawie godności ludzkiej. Teorie te, powiada Bloch, utorowały drogę demokracji burżuazyjnej, ale zawierają w sobie treści, które nie są przykute do tej szczególnej formy politycznej, lecz mają charakter uniwersalny. Marksizm pod pewnym względem jest dziedzicem myśli Locke'a, Grotiusa, Thomasiusa i Rousseau'a, nie tylko utopistów; bo sprawą komunizmu jest nie tylko zniesienie nędzy, ale także zniesienie poniżenia ludzi. Teorie prawa naturalnego zawierały także antycypacje najwyższego dobra i o tyle należą do dziejów utopii. Z *Naturrecht und menschliche Würde* dowiadujemy się także, że socjalistyczna utopia włącza owe „burżuazyjne" swobody, jak wolność słowa, prasy i zrzeszania się. Jednocześnie podkreśla Bloch, że „prawdziwa" wolność zakłada zniesienie państwa i że dopiero w bezpaństwowej społeczności socjalistyczne ideały mogą się spełnić. Tam również wszelki konflikt między jednostką a zbiorowością zostanie usunięty, wolność ludzi i ich szczęście nie będą ograniczać się wzajem, braterstwo powszechne zapanuje, a przymus nie będzie potrzebny. Nie jest jednak jasne, po co jakiekolwiek prawo miałoby jeszcze istnieć w społeczeństwie tak doskonałym i jaki sens jeszcze miałyby „naturalne uprawnienia", których nie byłoby okazji przeciw nikomu rewindykować, skoro wszyscy będą żyli w spontanicznej solidarności.

8. *Polityczna orientacja Blocha*

Nie tylko od chwili dobrowolnego osiedlenia się w Niemczech Wschodnich, ale od lat 30-tych już nie było wątpliwości, że Bloch, choć bezpartyjny, całkowicie identyfikował się politycznie ze stalinizmem; nie tylko był głosicielem utopii socjalistycznej, ale ponadto zapewniał, że *Summum Bonum*, choć jeszcze do pełni nie doszło, zaczęło się budować w sowieckim systemie. *Das Prinzip Hoffnung* roi się od fragmentów podkreślających bez żadnych wątpliwości polityczną identyfikację autora, który, jak się wydaje, nie zaniedbuje żadnej okazji, aby sławić wyższość i świetność nowego ustroju; są to przeważnie sztampowe zwroty, pozbawione jakiejkolwiek siły przekonującej, ale wtopione są w tekst jego filozofii w taki sposób, by wydawały się organicznie do niej pasować. Klasowa interpretacja utopii jest także wyraźnie podkreślona. Dowiadujemy się więc, że utopijne myślenie drobnomieszczan jest egoistyczne, podczas gdy proletariuszy – bezinteresowne (str. 33-34); gdy mowa o utopiach długowieczności, Bloch nie omieszka zaznaczyć, że niepodobna ich

zrealizować w kapitalizmie, ale w socjalizmie zostaną spełnione. Wiemy także, że ludzkie dążenia utopijne kapitalizm monopolistyczny doprowadził do degeneracji, gdyż wykorzystał je dla propagowania różnych rekordów, z których czerpie zyski (str. 54). Gdy mowa o Heideggerze, okazuje się, że filozof ten na zamówienie imperializmu uprawia propagandę śmierci (str. 1365), a mówiąc o nudzie albo o lęku, „odbija ze stanowiska drobnomieszczaństwa społeczeństwo kapitału monopolistycznego, którego normalnym stanem jest trwały kryzys" (str. 124). Psychoanaliza, czytamy, zwraca się ku przeszłości w wyjaśnianiu psychiki ludzkiej, gdyż powstala ona w klasie społecznej, która już przyszłości nie ma. Gdy Bloch rozważa utopijne funkcje tańca, nie pomija faktu, że w kapitalizmie taniec służy ogłupianiu ludzi, ma ich oszołomić i zmusić do zapomnienia o wyzyskiwaczach, podczas gdy socjalizm za pomocą nowej „socjalistycznej miłości ojczyzny" odnowił piękno ludowego tańca (str. 456-458). Wywody takie brzmią nieraz wręcz jak parodia stalinowskiej propagandy. W książce jest pełno standardowych frazesów ideologicznych w rodzaju: „Socjalizm jako ideologia rewolucyjnego proletariatu jest wyłącznie świadomością prawdziwą, odniesioną do pojęciowo ujętego ruchu i zrozumianej tendencji rzeczywistości" (str. 177). W sztuce kapitalistycznej, czytamy gdzie indziej, pojawia się *happy-end* jako kompensata beznadziejnego życia w warunkach wyzysku, ale socjalizm „ma i utrzymuje własną drogę do *happy-end*'u" (str. 516). Kiedy mowa o sporcie, natychmiast pojawia się „wyalienowane społeczeństwo oparte na podziale pracy", gdzie ciało ludzkie się degeneruje (str. 525); kiedy mowa o walce ze starością, czytamy, że w Związku Radzieckim prowadzi się skuteczną walkę o przedłużanie życia i to z powodów, na które kapitalizm nie może sobie pozwolić (str. 535). Kiedy wspomina Bloch o Malthusie, natychmiast dodaje, że jego dziedzicami są „amerykańscy mordercy" i że dzisiejszy maltuzjanizm wyraża się w dążeniu imperialistów do wymordowania bezrobotnych i rzezi narodów (str. 543). Nie brak zapewnienia, że w kapitalizmie wolność to wolność umierania z głodu dla robotnika, podczas gdy w „kraju budownictwa socjalistycznego" wszystkie siły skierowane są ku temu, aby skończyć z przemocą (str. 1061). Okazuje się także, że w kapitalizmie prawie nie może być prawdziwej przyjaźni, bo nad wszystkim dominuje stosunek kupna i sprzedaży, podczas gdy socjalizm przygotowuje uniwersalną przyjaźń wszystkich ludzi (str. 1132-1133).

Jest całkiem możliwe, że wszystkie te propagandowe frazesy Bloch wpisał do swojej książki, gdy ją przerabiał w latach 50-tych już mieszkając w NRD i że nie mógłby jej w ogóle ogłosić bez tych fragmentów. Niemniej należy sądzić, że w nie naprawdę nadal wierzył, skoro są one zawarte we wznowieniach książki ogłoszonych już po jego osiedleniu się w Niemczech Zachodnich.

Z przemówień i artykułów na tematy polityczne pisanych po 1961 roku (i częściowo zebranych w tomiku *Widerstand und Friede, Aufsätze zur Politik*, 1968) widać, że Bloch opowiada się – nader ogólnikowo i mgliście – po stronie demokratycznego socjalizmu, równie ogólnikowo potępia stalinizm oraz zapewnia, że marksizm wymaga odnowy, dostosowania do zmienionej sytuacji itd. Takie zwroty miały pewne znaczenie w latach 1955-56 w Europie

Wschodniej, lecz na początku lat 60-tych były już wytartymi frazesami, z których nic nie wynikało.

Byłoby jednak niesprawiedliwością twierdzenie, że identyfikacja Blocha z leninizmem jako doktryną polityczną i ze stalinizmem jako politycznym systemem była organicznie wbudowana w jego metafizykę. Z metafizyki tej nie wynikały żadne określone konsekwencje polityczne czy wskazówki dla praktycznego zaangażowania i nikt by ich z niej nie mógł wydedukować, gdyby z książki *Das Prinzip Hoffnung* po prostu skreślić lojalistyczne i bezpośrednio polityczne fragmenty. Przypadek Blocha pod tym względem jest analogiczny do Heideggera i jego przejściowej identyfikacji z nazizmem (zresztą mniej jaskrawej niż identyfikacja Blocha z komunizmem stalinowskim; filozoficzne dzieła Heideggera nie zawierają tego rodzaju politycznych morałów). Obaj, w politycznych deklaracjach, używali swoich charakterystycznych pojęć, aby podbudować niejako własny akces do totalitarnej dyktatury. Ale pojęcia te naprawdę nie miały żadnej treści, która by ów akces sugerowała; identyfikacja mogła być równie dobrze odwrotna: kategoria *Hoffnung* mogła była być użyta dla wychwalania nazizmu, a Heideggerowska *Eigentlichkeit* dla propagandy komunizmu; jedna i druga były dostatecznie mgliste i dostatecznie formalne dla tych celów. Żadna z tych konstrukcji metafizycznych nie miała przy tym wbudowanych restrykcji moralnych, które mogłyby przeciwdziałać takiemu ich użytkowi i z żadnej nic określonego nie wynika dla zachowania politycznego. Można by powiedzieć, że spostrzeżenie takie nie jest prawomocną obiekcją przeciwko jakiejkolwiek metafizyce, bo przecież metafizyk jako taki nie jest zobowiązany do podawania ludziom kryteriów działania politycznego, a wartość jego dzieła wcale nie mierzy się politycznym użytkiem, jaki można zeń uczynić; po prostu w filozofii niekoniecznie chodzi o tego rodzaju konkluzje. Jednakże zarówno w przypadku Heideggera, jak Blocha obrona taka nie jest skuteczna, albowiem dla nich samych i ze względu na sens, jaki przypisywali oni swojemu dziełu, metafizyka czy antropologia filozoficzna miały mieć sens praktyczny, miały uczyć nas nie tylko, czym jest świat, ale także – jak żyć trzeba, i z czym współdziałać, aby żyć zgodnie z ludzką godnością. Obiekcja, iż doktryna filozoficzna nie prowadzi do żadnych określonych konkluzji ani nie zawiera wyraźnych sugestii co do sposobu życia czy co do formy społecznego zaangażowania, *jest* prawomocna w stosunku do takiej właśnie doktryny, która sama ma pretensje praktyczne i podaje się za system normatywny, nie tylko opisowy. Heideggera agresywna i arogancka fenomenologia egzystencji miała wprawdzie dla filozofii naszego stulecia nieporównanie większe znaczenie i dostarczyła znacznie więcej bodźców kulturze niż wodniste arabeski stylistyczne Blocha; pod tym względem jednak są oni podobni, że obaj chcieliby zbudować fundament metafizyczny dla życia praktycznego w świecie, nie tylko dla kontemplacji, przy czym obaj budują w tym celu czysto formalne a nader mgliste kategorie (jak właśnie *Eigentlichkeit* i *Hoffnung respective*), które następnie mogą być praktycznie zastosowane w sposób dowolny.

9. Konkluzja i komentarz

Piszący niniejsze nie ma kompetencji, aby oceniać zalety czy wady Blocha jako mistrza niemieckiej prozy. Jako filozof jest Bloch nauczycielem nieodpowiedzialności umysłowej. Nie jest też bynajmniej twórcą żadnej utopii, a tym mniej „utopii konkretnej" (czytelnik Blocha z uczuciem ulgi wraca do lektury „abstrakcyjnej utopii" Fouriera z jego zabawną drobiazgowością). Dzieło jego nie jest utopią, ale bez końca powtarzanym wezwaniem do myślenia utopijnego; nie jest próbą wejrzenia w przyszłość, ale namawianiem nas, byśmy w ogólności o przyszłości myśleli.

Podobnie jak wielu marksistów, Bloch nie zadaje sobie trudu, aby argumentować za jakimkolwiek swoim twierdzeniem, lecz po prostu wygłasza je; kiedy (rzadko) chce podać jakiś argument, wynik na ogół jest tylko świadectwem jego logicznej bezradności (oto przykład: nie ma żadnej trwałej natury ludzkiej, powiada Bloch, bo przecież nawet tak powszechne zjawisko, jak głód, jest historycznie zmienne, co widać stąd, że ludziom w różnych czasach różne rzeczy smakują – *Das Prinzip Hoffnung*, str. 75-76). Czytelnik, który zadaje sobie trud wniknięcia w sens Blochowych wywodów, przekonuje się najczęściej, że ma do czynienia ze zdroworozsądkowymi banałami lub z tautologiami, przybranymi w nieznośnie i bezużytecznie zawiłą formę werbalną. Oto przykłady.

„*Wir leben nicht, um zu leben, sondern weil wir leben, doch gerade in diesem Weil oder besser: diesem leeren Dass, worin wir sind, ist nichts beruhigt, steckt das nun erst fragende, bohrende Wozu" (Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins)*. („Nie żyjemy po to, aby żyć, ale ponieważ żyjemy, jednakże właśnie w owym «ponieważ», albo lepiej: w owym pustym «że», w którym jesteśmy tkwi dopiero zapytujące, drążące «Po co»"). Zdanie to, jak się zdaje, znaczy tyle, że ludzie często zastanawiają się nad sensem swojego życia.

Inny przykład: „*Es gäbe kein Heraufkommen in Zukunft, wenn des Latente schon erschienen ware, und es gäbe ebenso kein Vergehen in Vergangenheit, wenn das in ihr Erschienene, bereits zur Erscheinung Gelöste dem Ueberhaupt in der Tendenz entspräche" (tamże)*. („Nie byłoby wstępowania ku przyszłości, gdyby to, co utajone, już się było ujawniło i nie byłoby także zanikania w przeszłości, gdyby to, co w niej doszło do ujawnienia i rozwiązania, odpowiadało owemu «W ogóle» w samej tendencji"). Sens tej wypowiedzi, jak się zdaje, jest następujący: gdyby się nic nie zmieniało, to by się nic nie zmieniało.

Inny przykład: „*Das Wirkliche ist Prozess; dieser ist die weitverzweigte Vermittlung zwischen Gegenwart, unerledigter Vergangenheit und vor allem: möglicher Zukunft" (Das Prinzip Hoffnung*, str. 225). („To, co rzeczywiste, jest procesem; proces ten jest szeroko rozgałęzionym pośredniczeniem między teraźniejszością, niezałatwioną przeszłością i przede wszystkim możliwą przyszłością"). Trzeba by znacznego wysiłku, aby znaleźć w tym zdaniu więcej niż zapewnienie, że świat się zmienia. To ostatnie jednak brzmi, zaiste, trywialnie.

Brak uzdolnień analitycznych u Blocha jest zresztą podniesiony do rangi cnoty teoretycznej we wszystkich jego, częstych a ogólnikowych potępieniach

„pozytywizmu", „fetyszyzmu faktów" oraz „pozytywistycznej logiki"; podejmuje on, podobnie jak Lukács, hasło „tym gorzej dla faktów" (w *Tübinger Einl.*, str. 114), wyjaśniając, że hasło to oznacza „prymat rozumu praktycznego" oraz postulat „humanizacji" świata, włączając humanizację „logiki filozofii".

Obiekcje moje wobec Blocha nie polegają na tym, należy może zaznaczyć, że krytykuje on w ogólności pozytywizm lub że nie chce przyjmować pojęcia „faktu" jako czegoś samozrozumiałego i nie wymagającego dyskusji; to, co Bloch uprawia, nie jest jednakże żadną krytyką filozoficzną. Wystarczy porównać jego pogardliwe frazesy na temat „fetyszyzmu faktów" z racjonalnymi dyskusjami, toczonymi wśród samych pozytywistów wokół pojęcia „faktu" albo porównać wnikliwą krytykę pozytywizmu w I tomie *Filozofii* Jaspersa czy też w dziełach fenomenologów (samego Husserla lub Ingardena) z pomstowaniem Blocha na „pełzający empiryzm".

Tym, co filozofię Blocha dyskwalifikuje, nie jest jej błędność, ale jej jałowość. Nie ma z pewnością nic gorszącego w fantazjach na temat lepszej przyszłości czy w marzeniach o wszechmocnej i dla szczęścia ludzi wykorzystywanej technologii. Wada fantastycznych projekcji Blocha nie polega na tym, iż nie wiadomo, jak te projekcje wykonać, ale iż nie wiadomo, o co w nich w ogóle chodzi. Roger Bacon, Leonardo, Cyrano de Bergerac, marzyli o latających maszynach, które w granicach ówczesnej technologii były niewykonalne; prawdopodobne jest jednak, że gdyby ludzie nie snuli takich marzeń w czasach, gdy ich zrealizować niepodobna, nie wytworzyliby w ogóle techniki, która później do owych marzeń dorasta. W tym sensie projekcje utopijne są nieodzowną częścią życia ludzkiego. W odróżnieniu od owych „konkretnych" wizji, utopia Blocha jest marzeniem o doskonałym świecie, o którym nie wiemy, na czym mianowicie jego doskonałość ma polegać. Bloch zapewnia nas, że będzie w przyszłości „nieeuklidesowa technika", lecz nie potrafi pouczyć nas, czym ta technika ma się różnić od „euklidesowej", oprócz tego, że będzie „jakościowa" i że przywróci człowiekowi przyjaźń z naturą (kapitalizm, jak twierdzi, nie jest zdolny do wyprodukowania „prawdziwej techniki").

Charakterystyczne dla Blocha nie jest więc fantazjowanie o lepszej przyszłości, ale, po pierwsze, brak treści w owym fantazjowaniu, po wtóre, przekonanie, że fantazjowanie to może i powinno rozciągać się aż do doskonałości ostatecznej (filozofia ma ogarniać *cały* czas przyszły), po trzecie, pretensje, iż owe ogólniki są wyższą formą myślenia naukowego, do której nie są zdolni czciciele faktów oraz wyznawcy logiki formalnej.

W myśli Blocha przemieszane są tradycje najrozmaitsze: gnoza neoplatońska, naturalizm renesansowy i jego przedłużenia, okultyzm modernistyczny, marksizm, romantyczny antykapitalizm, ewolucjonizm kosmiczny, teorie Nieświadomego. Ślady romantycznego antykapitalizmu są z pewnością widoczne u Marksa i są bardzo silne wśród niemieckich marksistów czy paramarksistów pokolenia Blocha, między innymi w szkole frankfurckiej i u Marcuse'a (nie u Lukácsa). Bloch zastrzega się wprawdzie, że jego ataki na kapitalizm nie mają nic wspólnego z konserwatywnym romantyzmem, w rzeczywistości jednak

wspólnota jest znaczna. Bloch ubolewa nad tym, że kapitalizm zabił piękno życia, zmechanizował stosunki między ludźmi, usunął estetyczne wartości z przedmiotów życia codziennego na rzecz czysto utylitarnych. Samoloty nazywa „fałszywymi ptakami" i wierzy, że natura kryje w swoim łonie całkiem inne formy techniki, o których tyle umie powiedzieć, że właśnie są całkiem inne i że nie powodują żadnych szkodliwych skutków.

Całe pisarstwo filozoficzne Blocha zorganizowane jest wokół tego jednego pomysłu: przekuć pojęcie „nadziei" w kategorię metafizyczną, uczynić z nadziei jakość bytu. Mamy jak gdyby odwrócenie „metafizyki nadziei" Gabriela Marcela, dla którego nadzieja nie jest stanem emocjonalnym, ale formą egzystencji dotkniętej łaską Boga; dla Blocha nadzieja, choć tkwi w bycie samym, aktualizuje się przez działanie ludzkie; człowiek nie dostaje jej przeto gotowej od natury, a tym mniej od Boga, ale jak gdyby uruchamia utajone nadzieje bytu, budzi Boga uśpionego w przyrodzie. Dla chrześcijańskiej filozofii pomysł Blocha musi być najskrajniejszym wyrazem obłędu pychy.

Chociaż zabieg ten – ontologizacja nadziei – w żaden sposób nie daje się wyprowadzić z marksistowskich źródeł, Bloch pod jednym względem przyczynił się do lepszego oświetlenia sensu marksizmu: wydobył utajony w nim (i utajony dla Marksa samego) korzeń neoplatoński. Ukazał związek pomiędzy Marksowską wiarą w przyszłe pojednanie totalne człowieka z samym sobą a tradycją neoplatońskiej gnozy, która za pośrednictwem Hegla w marksizmie się odnalazła. Rozwinął ów wątek soteriologiczny, który u Marksa samego zaznaczony był niewyraźnie, a wobec tego mógł być lekceważony i pomijany, a który jednak wprowadził w ruch całą Marksowską ideę; wątek ten to właśnie wiara w przyszłe utożsamienie istoty (autentycznej) człowieka z istnieniem empirycznym, czyli po prostu obietnica *eritis sicut dei*. W tym sensie Bloch miał rację, kojarząc marksizm z ową sektą gnostyczną, która czciła węża z księgi Rodzaju, wierząc iż on właśnie, wąż, nie Jehowa, był prawdziwym nosicielem Wielkiej Obietnicy. Bloch przyczynił się więc do odsłonięcia istotnej strony marksizmu, zauważanej przed nim tylko w krytykach – przeważnie nieudolnych – pisarzy chrześcijańskich. W tym sensie praca jego nie była daremna.

Ocena filozofii Blocha ponadto wypadnie korzystniej, jeśli rozważamy ją nie w jej immanentnych zaletach, ale odniesiemy do sytuacji filozoficznej w Niemieckiej Republice Demokratycznej czy, ogólniej, w Europie Wschodniej poddanej destrukcyjnej i niwelującej presji stalinizmu. W zestawieniu z drewnianymi schematami sowieckiego „diamatu" myśl Blocha jest nie tylko bogatsza, bardziej zróżnicowana i bardziej wielostronna; ma ona także tę zaletę, że niepodobna sobie wyobrazić, by dało się ją przekuć w partyjny dogmat czy obowiązujący „światopogląd" państwowy. Jej mglistość sama chroni ją przed jej użyciem jako sztywnego katechizmu. W kilku istotnych punktach odbiega ona przy tym od schematów marksizmu-leninizmu tak daleko, że żadne uzgodnienie z oficjalną doktryną nie jest możliwe. Przede wszystkim zawiera się tam niejako rehabilitacja religii – nie tylko w sensie historycznym, to jest nie tylko w tym znaczeniu, że te lub inne formy religijności czasów minionych

mogły „odgrywać postępową rolę w swojej epoce" (taka formułka jest do przyjęcia również w granicach marksizmu-leninizmu); dla Blocha religia ma trwały i niezniszczalny korzeń, który w jakiś nieokreślony sposób przechować się musi w futurystycznym marksizmie. Nie ma mowy zatem o traktowaniu religii jako zbioru zabobonów, wytłumaczalnych ciemnotą wieków minionych lub poszukiwaniem iluzorycznej pociechy przez ludzi uciskanych. Bloch, chociaż w duchu leninowsko-stalinowskiej ortodoksji potępiał wszystko, co powstało w filozofii po Marksie lub współcześnie z nim, starał się jednak wcielać w tradycję marksizmu pewne składniki kultury umysłowej dawnych wieków, które miały w obowiązujących standardach marksizmu reputację bardzo niedobrą: obok licznych elementów chrześcijaństwa należy tu Leibniz, teorie prawa naturalnego i różne wątki neoplatonizmu. Ci, którzy w Niemczech Wschodnich doznali na sobie wpływu Blochowskiej filozofii, nie mogli już bez oporu przełykać schematów marksizmu-leninizmu. Również więc w tym znaczeniu jego filozofia odegrała funkcję antydogmatyczną i destrukcyjną w stosunku do państwowej ideologii wschodniego socjalizmu.

Rozdział XIII

RZUT OKA NA PRZEMIANY MARKSIZMU LAT OSTATNICH

1. Tak zwana destalinizacja

Józef Wissarionowicz Stalin, powalony ciosem apopleksji, zmarł 5 marca 1953 roku. Ledwo żałoba po jego zgonie zdążyła się przetoczyć przez świat, rozpoczął się, skojarzony z walką o władzę na Kremlu, proces popularnie znany pod mylącą nazwą destalinizacji. Kulminacyjny moment tego procesu nastąpił w niespełna trzy lata później, kiedy to następca Stalina oznajmił partii, a rychło całej kuli ziemskiej, że wczorajszy wódz postępowej ludzkości, natchnienie świata, ojciec narodu radzieckiego, wielki koryfeusz nauki, największy geniusz militarny i największy geniusz w dziejach w ogólności był mordercą milionów, oprawcą, paranoikiem, a przy tym nieukiem w sprawach wojskowych, który doprowadził państwo sowieckie na skraj przepaści.

Owe trzy lata obfitowały w dramatyczne momenty, które w skrócie należy przypomnieć: rewolta robotników wschodnich Niemiec w czerwcu 1953 roku, stłumiona przez wojska sowieckie; rychło potem – obwieszczenie oficjalne, że jeden z największych potentatów władzy, szef bezpieczeństwa Ławrentij Beria, został aresztowany za różne zbrodnie (wiadomość o procesie i egzekucji przyszła dopiero w grudniu). W tym samym czasie (o czym jednak świat dowiedział się znacznie później z nieoficjalnych źródeł) odbyło się kilka powstań więźniów w syberyjskich obozach koncentracyjnych; krwawo zdławione, powstania te przyczyniły się jednak zapewne do zmiany systemu represyjnego. Kult Stalina został już w ciągu kilku miesięcy po jego śmierci znacznie ukrócony; w dokumentach ideologicznych ogłoszonych przez partię w lipcu 1953 roku (tezy na 50-lecie partii) nazwisko jego pojawia się tylko parę razy, bez zwyczajowych dytyrambów. W 1954 roku nastąpiło pewne rozluźnienie w polityce kulturalnej. Jesienią tegoż roku widoczne się stało, że Związek Radziecki szykuje się do pojednania z Jugosławią, a tym samym – do odwołania wszystkich oskarżeń o „spisek titoistyczny", których ofiarą padli różni przywódcy komunistyczni w krajach Europy Wschodniej.

Ponieważ kult Stalina i jego nienaruszalny autorytet przez długie lata stanowiły ważne spoiwo komunistycznej ideologii na całym świecie, było zrozumiałe, że odwołanie tego kultu spowodowało powszechną konfuzję i niepewność

we wszystkich partiach i dało bodźca do coraz częstszych i coraz ostrzejszych wystąpień krytycznych, które godziły we wszystkie strony systemu socjalistycznego – absurdy ekonomiczne, ucisk policyjny, zniewolenie kultury. Krytyka ta stopniowo narastała w różnych krajach „obozu socjalistycznego" od końca 1954 roku; najsilniejsze formy przybrała w Polsce i na Węgrzech, gdzie też tak zwany ruch rewizjonistyczny przerodził się w globalny atak na wszystkie bez wyjątku dogmaty doktryny.

W lutym 1956 roku odbył się XX Zjazd Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, na którym Nikita Chruszczow wygłosił sławny swój referat o „kulcie jednostki". Referat ten wygłoszony był na zamkniętym posiedzeniu zjazdu, następnie udostępniony został pewnej ilości aktywistów partyjnych, choć nigdy w Związku Radzieckim drukowany nie był; niebawem ogłosił jego tekst amerykański Departament Stanu (z krajów socjalistycznych, o ile wiadomo, Polska była jedynym, gdzie tekst ów powielony został drukiem „do wewnętrznego użytku" zaufanych członków partii; partie komunistyczne zachodnie przez długi czas odmawiały przyjęcia do wiadomości, że tekst ten w ogóle jest autentyczny). Chruszczow opowiadał szczegółowo o zbrodniach Stalina, o mordowaniu funkcjonariuszy partyjnych, o torturach i prześladowaniach, o chorobliwych maniach Stalina, przy czym jednak nie zrehabilitował nikogo z dawnych działaczy opozycji; wśród ofiar stalinowskiego pogromu wymieniał wyłącznie nieposzlakowanych stalinistów, jak Postyszew, Gamarnik czy Rudzutak – nie zaś opozycjonistów, jak Bucharin czy Kamieniew. Nie było tam także najmniejszej próby analizy historycznej czy socjologicznej stalinowskiego systemu. Po prostu Stalin okazał się obłąkanym zbrodniarzem i był osobiście winien wszystkim klęskom i nieszczęściom narodu; w jaki sposób i dzięki jakim społecznym warunkom oszalały i krwiożerczy maniak mógł przez ćwierć wieku sprawować despotyczną i nieograniczoną władzę nad dwustomilionowym krajem, który nieprzerwanie, przez cały ten czas, był szczęśliwym posiadaczem najbardziej postępowego i najbardziej demokratycznego ustroju w dziejach ludzkości – tego z wykładu Chruszczowa dowiedzieć się niepodobna. Wiadomo tylko, że ustrój sowiecki i sama partia nie brały żadnego udziału w okrucieństwach tyrana i przechowały swoją nieskazitelną czystość.

Trzęsienie ziemi, jakie spowodował XX Zjazd w świecie komunistycznym, nie tłumaczy się bynajmniej bogactwem informacji, zawartych w wykładzie Chruszczowa. W krajach demokratycznych była już w tym czasie dostępna znaczna ilość literatury, zarówno naukowej, jak pamiętnikarskiej, która opisywała monstrualności stalinowskiego systemu dostatecznie przekonująco i różne szczegóły, jakie Chruszczow dodał, w niczym nie zmieniły ani nie wzbogaciły ogólnego obrazu; w Związku Radzieckim i w zależnych odeń krajach obraz ten był znany zarówno komunistom, jak wszystkim innym, z naocznego doświadczenia. Niezwykła rola, jaką odegrało to wydarzenie w rozkładzie ruchu komunistycznego, miała za warunek dwie ważne osobliwości tego ruchu: mentalność komunistyczną oraz funkcje partii w systemie rządzenia.

W rzeczy samej, nie tylko w krajach bloku socjalistycznego, gdzie władza zapobiegała wszystkimi środkami przepływowi informacji ze świata, ale także

w krajach demokratycznych partie komunistyczne wytworzyły mentalność szczelnie immunizowaną przeciwko wszystkim wiadomościom i argumentom, które pochodziły z zewnątrz, to znaczy z „burżuazyjnych" środków informacji. Komuniści w znacznej większości byli ofiarami magicznego myślenia, w którym źródło informacji, jeśli jest nieczyste, zakaża samą treść informacji. Ktokolwiek był wrogiem politycznym w sprawach zasadniczych, automatycznie nie mógł mieć racji w żadnej kwestii poszczególnej czy faktycznej. Mentalność komunistyczna była dość skutecznie opancerzona przeciw inwazji informacji i przeciwko racjonalnym argumentom. Prawda była zdefiniowana (faktycznie, chociaż nie w podręcznikach ideologii, rzecz jasna) przez źródło, z którego pochodziła, podobnie jak w systemach mitologicznych. Te same wiadomości, które po umysłach komunistycznych spływały bez wrażenia, jeśli miały źródło w „burżuazyjnej" prasie czy książkach, ogłuszały teraz jak cios pioruna, kiedy przyszły z kremlowskiej wyroczni. „Nikczemne kłamstwa imperialistycznej propagandy" z przedwczoraj stały się w jednej chwili druzgocącą prawdą. Ale strącony bożek nie pozostawił już pustego miejsca, które tylko należało kim innym wypełnić. Razem ze Stalinem runął nie tylko jeden autorytet, ale system autorytetu; komuniści nie mogli już czekać na drugiego Stalina, który naprawi to, co pierwszy zepsuł; nie mogli już brać na serio zapewnień oficjalnej propagandy, że Stalin był zły, a partia i ustrój bez skazy.

Po wtóre, ruina moralna komunizmu zachwiała na chwilę całym systemem władzy. Ustrój stalinowski nie mógł istnieć bez ideologicznego spoiwa, które legitymizowało władzę partii, a partyjny aparat był w tym czasie wrażliwy na wstrząsy ideologiczne. Ponieważ jednak w leninowsko-stalinowskim socjalizmie stabilność całego systemu władzy zależy od stabilności rządzącego aparatu, tedy zamieszanie, niepewność i demoralizacja aparatu były zagrożeniem dla całej struktury rządzenia. „Destalinizacja" wniosła zarazę, z której komunizm nie uleczył się już nigdy, chociaż znalazł inne środki adaptacji, przynajmniej chwilowej.

Jakkolwiek krytyka społeczna i tendencje rewizjonistyczne były już w Polsce w momencie XX Zjazdu daleko zaawansowane, zjazd ten i wykład Chruszczowa przyspieszył wybitnie proces rozkładu partii, ośmielił krytyków do jeszcze bardziej jawnych ataków i osłabił aparat rządzący do tego stopnia, że niezadowolenie społeczne, nagromadzone przez lata i utajone pod ciśnieniem strachu, jęło coraz donośniej objawiać się na powierzchni życia społecznego. W czerwcu 1956 roku doszło do rewolty robotników w Poznaniu; chociaż sprowokowana przez doraźne rewindykacje ekonomiczne, rewolta ta ujawniła masę nienawiści zakumulowanej w klasie robotniczej i skierowanej przeciwko Związkowi Radzieckiemu tak samo, jak przeciwko rodzimej władzy. Mimo zdławienia buntu, partia była rozbita demoralizacją, pozbawiona perspektywy, rozdarta walką skłóconych klik i przeżerana korozją rewizjonistyczną. Na Węgrzech doszło w końcu do zupełnego rozpadu partii, otwartego buntu ludności, oświadczenia rządu, że porzuca sowiecki obóz militarny (Układ Warszawski), wreszcie do zmiażdżenia rewolty przez armię sowiecką, krwawej rozprawy z buntownikami i wymordowania prawie całej ekipy, która sprawo-

wała władzę w październiku 1956 r. Polska, choć już w przededniu inwazji, uniknęła jej między innymi dzięki temu, że dawny przywódca partyjny, Władysław Gomułka, uwięziony, lecz nie uśmiercony w latach stalinowskich czystek, pojawił się jako opatrznościowa figura i dzięki swojej więziennej przeszłości zdobył zaufanie powszechne oraz opanował w ostatniej chwili sytuację grożącą eksplozją i sowieckim najazdem. Władcy sowieccy, z początku nadzwyczaj nieufni, doszli w końcu do wniosku (całkiem rozsądnego, jak się okazało), że nowy przywódca, chociaż powołany na to stanowisko bez wyświęcenia w Moskwie, nie będzie próbował ponad miarę wyłamywać się z posłuszeństwa i że inwazja zbrojna byłaby większym ryzykiem. W rzeczy samej, tak zwany „październik polski", czyli właśnie objęcie władzy przez Gomułkę i jego ekipę nie był bynajmniej początkiem społecznej czy kulturalnej odnowy albo „liberalizacji", ale przeciwnie, początkiem jej końca. W roku 1956 Polska była krajem stosunkowo znacznej swobody słowa i krytyki, co nie wynikało wszakże z żadnego zaplanowanego postępowania rządu, ale stąd, że władza przestała panować nad sytuacją. Październik rozpoczął proces odwrotny, który jednak trwał przez lat parę, pozostawiając jeszcze pewien, kurczący się z roku na rok, margines swobód. Ze spółdzielni rolniczych, przedtem przymusowo tworzonych, znaczna większość rozpadła się w krótkim czasie. Od października 1956 roku władza partyjna krok za krokiem odzyskiwała utracone pozycje, odbudowywała rozregulowany aparat rządzenia, ograniczała represjami swobody kulturalne, zredukowała do nieznaczącej dekoracji rady robotnicze, spontanicznie tworzone w 1956 roku, zahamowała proces reform ekonomicznych. Inwazja na Węgry spowodowała w tym kraju ogromną falę prześladowań i posiała strach w innych krajach „demokracji ludowej". W Niemczech Wschodnich kilku aktywnych rewizjonistów poszło za kraty. „Destalinizacja" dobiegła końca w brutalnych represjach, pozostawiła jednak spustoszenia, po których sowiecki system rządzenia nie mógł już powrócić do zdrowia.

Termin „destalinizacja" nigdy nie był w użyciu w oficjalnym języku partii komunistycznych (podobnie jak termin „stalinizm"). Tam mówiło się o „naprawianiu błędów i wypaczeń", o przezwyciężaniu „kultu jednostki", wreszcie o „powrocie do leninowskich norm życia partyjnego"; niewinne te eufemizmy miały sprawiać wrażenie, że stalinizm był pożałowania godnym zbiorem błędów popełnionych przez nieodpowiedzialnego generalissimusa, lecz nie miał nic wspólnego z samym systemem władzy i że z chwilą potępienia sprawcy ustrój ponownie wrócił do swojej arcydemokratycznej natury. Jednakże termin „destalinizacja", podobnie jak termin „stalinizm", jest w rzeczy samej mylący, choć z innych powodów niż te, które nie pozwalają go używać w państwowej ideologii krajów komunistycznych. W tym drugim przypadku chodzi o to, że słowo „stalinizm" sugeruje obecność pewnego systemu rządzenia, nie zaś przypadki wytłumaczalne niedobrym charakterem władcy. Z drugiej strony jednakże „stalinizm" podsuwa także sugestię, że „system" był związany ściśle z osobą wodza i że wraz z jego potępieniem nastąpiła radykalna zmiana określana nieraz mianem „demokratyzacji" czy „liberalizacji" ustroju.

Jakkolwiek nie jest znana w szczegółach geneza XX Zjazdu, jest z późniejszej perspektywy widoczne, że pewne cechy systemu rządzenia utrwalone w poprzedzającym ćwierćwieczu były nie do utrzymania bez obecności Stalina i jego nienaruszalnego autorytetu. Od czasu wielkich czystek panowała sytuacja, w której nikt z najbardziej uprzywilejowanych właścicieli partii i państwa, włączając członków Biura Politycznego, nie był pewien dnia ani godziny i mógł utracić głowę za lada kaprysem lub skinieniem nieomylnego palca. Trudno się dziwić temu, że warunki takie nie cieszyły aparatu partyjnego i że nikt nie miał ochoty dopuszczenia kogokolwiek innego do objęcia tronu Stalina na takich warunkach. Potępienie „błędów i wypaczeń" było nieodzowną częścią niepisanego paktu bezpieczeństwa, który wodzowie partii między sobą zawarli; rzeczywiście, walki partyjne zarówno w Związku Radzieckim, jak w innych krajach socjalistycznych, toczyły się odtąd bez mordowania strąconych oligarchów. System periodycznych masowych rzezi miał z pewnością znaczne zalety z punktu widzenia stabilności systemu politycznego: uniemożliwiał tworzenie się frakcji, zapewniał więc jedność aparatu władzy, ale ceną tej jedności był jednoosobowy despotyzm i zepchnięcie wszystkich członków tegoż aparatu do statusu niewolników, niepewnych życia, choć uprzywilejowanych w swojej funkcji nadzorców nad innymi, niżej stojącymi masami niewolniczymi. Pierwszym wynikiem „destalinizacji" było zaniechanie masowego terroru i zastąpienie go terrorem selektywnym (nadal trwającym w znacznych rozmiarach, lecz pozbawionym już tej zupełnej przypadkowości, jaką terror odznaczał się za czasów Stalina: w tej chwili obywatele sowieccy wiedzą w przybliżeniu, jak można się uchronić przed więzieniem i obozem koncentracyjnym, podczas gdy kiedyś takich reguł w ogóle nie było). Ważnym wydarzeniem epoki Chruszczowa było uwolnienie kilku milionów ludzi z obozów.

Innym skutkiem tej samej zmiany były różne elementy decentralizacji politycznej i zwiększona możliwość działania frakcyjnego. Jeszcze innym – próby reform ekonomicznych, które do pewnego stopnia usprawniły funkcjonowanie gospodarki, chociaż nie usunęły ani dogmatu prymatu ciężkiego przemysłu (oprócz epizodycznej próby za czasów Malenkowa), ani nie uruchomiły mechanizmów rynkowych niezbędnych dla obrócenia produkcji bardziej ku ludzkim potrzebom. Nie doprowadziły także do istotnej naprawy produkcji rolnej, która nadal, mimo licznych i ciągle ponawianych „reorganizacji", pozostaje w stanie żałosnego ubóstwa, zniszczona kolektywizacją.

Wszystkie te zmiany nie oznaczały jednak żadnej „demokratyzacji" ani nie naruszyły podstaw komunistycznego despotyzmu. Jakkolwiek rezygnacja z masowego terroru była istotna dla bezpieczeństwa ludzi, nie usunęła ona wszechmocnej pozycji państwa w stosunku do jednostki, nie oddała żadnych form organizacji w ręce obywateli, nie pozbawiła państwa i partii monopolu inicjatywy i kontroli we wszystkich dziedzinach życia. Zasada władzy totalitarnej, polegająca na tym, iż osobniki ludzkie są własnością państwa, a wszystkie ich zachowania i cele mają być identyczne z celami i potrzebami państwa – nie została zniesiona; jej praktyczne urzeczywistnienie nie mogło być nigdy doskonałe, gdyż różne dziedziny życia opierają się pochłonięciu przez państ-

wowy organizm, niemniej system cały działa nadal w tym kierunku, aby zasadę tę w maksymalnych rozmiarach wcielić w życie. Masowy i ślepy terror nie jest niezbędnym i trwałym warunkiem istnienia ustroju totalitarnego; rozmiary i charakter represji mogą się zmieniać zależnie od różnych okoliczności; niemożliwy jest natomiast system komunistyczny praworządny, to jest system, w którym prawo byłoby samodzielną dziedziną mediacji pomiędzy obywatelem a państwem, a wobec tego odbierało państwu jego wszechmoc w stosunku do jednostki. Obecny system represyjny w Związku Radzieckim i innych krajach komunistycznych nie jest ani „reliktem stalinizmu", ani ubolewania godną skazą, którą dalszy rozwój może uleczyć bez fundamentalnej zmiany systemu.

Nie jest znany żaden komunizm u władzy oprócz leninowsko-stalinowskiego; z chwilą śmierci Stalina, po zastąpieniu jednoosobowej tyranii – tyranią oligarchii, system ten funkcjonuje, jeśli chodzi o wszechmoc państwa, mniej sprawnie. Mamy więc raczej do czynienia ze stalinizmem schorowanym aniżeli z procesem „destalinizacji".

2. *Rewizjonizm wschodnioeuropejski*

Termin „rewizjonizm" był używany od drugiej połowy lat 50-tych przez władze partyjne oraz oficjalnych ideologów w krajach komunistycznych dla napiętnowania tych ludzi, którzy w ramach partii lub w ramach marksizmu atakowali różne dogmaty komunistyczne, przy czym żadna określona treść w tym słowie nie była zawarta (podobnie zresztą, jak w słowie „dogmatyzm", używanym dla oznaczenia partyjnych konserwatystów, opierających się reformom postalinowskiego okresu). Z reguły jednak rewizjonizm był przezwiskiem dla tendencji demokratycznych i racjonalistycznych. Ponieważ termin ten ongiś upowszechnił się w związku z krytyką marksizmu podjętą przez Bernsteina. funkcjonariusze partyjni starali się kojarzyć nowy rewizjonizm z bernsteinowską tradycją; związki te były jednak luźne i nieistotne; mało kto z aktywnych rewizjonistów interesował się szczególnie Bernsteinem, wiele problemów, które stały w ośrodku debat ideologicznych z przełomu XIX i XX wieku, straciło w ogóle aktualność, niektóre myśli Bernsteina, podówczas budzące najstraszliwsze zgorszenie, zostały zaakceptowane nawet w komunizmie (pomysł, iż przejście do socjalizmu może dokonać się w drodze legalnej; zmiana była, oczywiście, czysto taktyczna, niemniej ideologicznie ważna). Rewizjonizm nie powstał bynajmniej z lektur Bernsteina, ale z doświadczeń stalinowskiej epoki. Jakkolwiek mętny był sens, w jakim przywódcy partyjni używali tego słowa, można mówić, w latach 50-tych i 60-tych o istotnym i aktywnym ruchu politycznym i intelektualnym, który, działając przez czas jakiś wewnątrz marksizmu czy przynajmniej wewnątrz marksistowskiego języka, przyczynił się walnie do ruiny komunistycznej doktryny.

W latach 1955-57, to jest w epoce ideologicznej dezintegracji komunizmu, ataki na istniejący system były powszechne. Charakterystyczną cechą tego

okresu było to właśnie, iż w krytyce komuniści byli siłą najaktywniejszą i najbardziej widoczną (choć nie jedyną, oczywiście), a także, w sumie, najbardziej efektywną. Było kilka powodów tej wyjątkowej pozycji rewizjonistów. Po pierwsze, wywodząc się z komunistycznego *establishment*'u, rewizjoniści mieli znacznie łatwiejszy dostęp do środków masowego przekazu, a także do źródeł niepublicznej informacji. Po wtóre, ich znajomość ideologii komunistycznej i marksizmu była z natury rzeczy znacznie lepsza niż innych; lepsza też była znajomość mechanizmów rządzenia państwem i partią. Po trzecie, komuniści przyzwyczajeni byli do tego, iż mają we wszystkich sytuacjach stanowić element aktywny, a partia, mimo wszystko, skupiała w swoich szeregach znaczną ilość ludzi obdarzonych energią i zdolnością do podejmowania odpowiedzialności. Po czwarte wreszcie – i to jest główna przyczyna efektywności ruchu – rewizjoniści mówili, przynajmniej przez czas dłuższy, językiem marksizmu, odwoływali się do tych samych stereotypów ideologicznych, które komunizm uznawał, powoływali się na autorytety marksistowskie, konfrontowali rzeczywistość socjalizmu z wartościami i obietnicami, jakie można było odnaleźć w dziełach „klasyków" i prezentowali druzgocący bilans takich porównań. Innymi słowy – rewizjoniści, w odróżnieniu od krytyków wywodzących się z tradycji nacjonalistycznych lub katolickich, nie tylko odwoływali się do opinii partyjnej, ale znajdowali w partii echo, ich głos był słyszalny w partyjnym aparacie, a tym samym przyczyniał się do ideologicznego rozkładu tego aparatu, co było najważniejszym warunkiem przemian politycznych. Adaptacja do języka partyjnego była po części rezultatem istniejącej nadal wiary w stereotypy komunistyczne, po części zamierzona właśnie z uwagi na efektywność; jaki był udział wiary, a jaki – celowej mimikry, trudno dzisiaj wyważyć.

W krytyce, która objęła wszystkie dziedziny życia i podważała stopniowo wszystkie świętości komunizmu, były liczne składniki i żądania uniwersalne, to znaczy wspólne rewizjonistom i bezpartyjnym, czy niemarksistowskim krytykom, oraz takie, które należały swoiście do rewizjonistycznej tematyki.

Wśród tych żądań wyliczyć należy następujące:

Po pierwsze, ogólna demokratyzacja życia politycznego, jawność decyzji politycznych, publiczne dyskusje, zniesienie systemu represyjnego i zniesienie policji tajnej lub przynajmniej podporządkowanie policji aparatowi sprawiedliwości, działającemu wedle porządku ustaw i niezależnemu od politycznych presji; zniesienie cenzury prewencyjnej, ustanowienie swobody prasy, swobody twórczości naukowej i artystycznej. Specyficznym żądaniem rewizjonistów była demokracja wewnątrzpartyjna, włączająca niekiedy żądanie swobody frakcji w partii. Rewizjoniści z początku nie byli w tych kwestiach pogodzeni. Część z nich domagała się demokracji w partii, nie wysuwając roszczeń ogólniejszych i wierząc jak gdyby, że możliwa jest demokracja w partii w warunkach, kiedy prawa demokratyczne zostały odebrane całości społeczeństwa, akceptując więc milcząco lub *explicite* zasadę „dyktatury proletariatu", to jest dyktatury partii i łudząc się, że warstwa rządząca, czyli partia właśnie, może sobie pozwolić na luksus demokracji wewnętrznej. Z biegiem czasu jednakże większość rewizjonistów zauważyła, że idea demokracji dla wybranej elity jest

niewykonalna, że w warunkach swobody frakcji te same siły społeczne, którym odmówiono prawa głosu, będą wyrażały swoje rewindykacje za pośrednictwem frakcji partyjnych, czyli że wielofrakcyjność jednej partii byłaby tylko substytutem wielopartyjności; stąd należy wyraźnie opowiedzieć się za jednym członem alternatywy: albo swobooda partii politycznych z wszystkimi jej skutkami, albo jednopartyjna dyktatura włączająca dyktaturę wewnątrz partii.

Wśród żądań demokratycznych ważną rolę odgrywało także hasło niezależności związków zawodowych oraz rad robotniczych; pojawiało się nawet hasło „cała władza w ręce rad", jednakże nie odegrało ono większej roli; natomiast idea niezależnych od partii rad robotniczych, które byłyby nie tylko siłą przetargową w stosunku do państwa w sprawach płac i warunków pracy, ale także efektywnym organem zarządzania przemysłowego, była wysuwane często, zarówno w Polsce, jak na Węgrzech; później doświadczenia jugosłowiańskie nieraz stawiano za wzór. Robotniczy samorząd wiązał się w sposób naturalny ze znaczną decentralizacją planowania gospodarczego.

Istotnym punktem ogólnych rewindykacji demokratycznych byla także sprawa swobód religijnych i zaprzestania prześladowań Kościoła. Rewizjoniści, z reguły nastawieni antyreligijnie, byli w tych sprawach bezczynni: stali na stanowisku rozdziału Kościoła od państwa, nie popierali więc żądania, które było w tych latach pospolite, by ponownie wprowadzić nauczanie religii do szkół.

Drugi zespół żądań powszechnie w tych latach wysuwanych odnosił się do kwestii suwerenności państwowej i równości między partnerami bloku socjalistycznego. We wszystkich krajach tego bloku nadzór sowiecki nad różnymi dziedzinami życia byl bardzo drobiazgowy; w szczególności wojsko i aparat policyjny były pod szczegółową, bezpośrednią kontrolą sowiecką. a konieczność wzorowania się we wszystkim na starszym bracie stanowiła fundament państwowej ideologii. Całe społeczeństwo odczuwało dotkliwie poniżenie narodowe, zależność od Związku Radzieckiego i uprawiany przezeń nieskrępowany wyzysk ekonomiczny sąsiadów. Jeśli jednak ogólny nastrój spoleczeństwa polskiego byl zabarwiony silnym nacjonalizmem antyrosyjskim, rewizjoniści pozostawali na ogół w granicach tradycyjnych haseł socjalistycznych i unikali frazeologii nacjonalistycznej. Powszechnym hasłem, pospolicie powracającym zarówno w rewizjonistycznej publicystyce, jak gdzie indziej, bylo żądanie likwidacji systemu przywilejów, ustanowionego dla rządzącego aparatu; chodzilo nie tyle o zrównanie płac, ile o szczególne pozaprawne przywileje, które wyłączały rządzącą hierarchię z wszystkich kłopotów powszechnego ubóstwa (specjalne sklepy, osobna służba zdrowia, osobny system przydziału mieszkań itd.).

Trzecia dziedzina krytyki odnosiła się do systemu zarządzania ekonomicznego. Prawie nie pojawiały się, należy zaznaczyć, hasła reprywatyzacji przemysłu; w większości ludzie przywykli już do tego, że przemysl ma pozostać własnością publiczną. Domagano się natomiast: rezygnacji z przymusowej kolektywizacji rolnictwa; redukcji niesłychanie uciążliwego programu inwestycyjnego; znacznego rozszerzenia pola działania mechanizmów rynkowych;

uczestnictwa robotników w zyskach przedsiębiorstw; racjonalizacji planowania i rezygnacji z beznadziejnych prób planowania wszechobejmującego; znacznej redukcji obowiązujących wskaźników, które krępowały przedsiębiorstwa; ulg dla prywatnej i spółdzielczej aktywności w dziedzinie usług i drobnej wytwórczości.

Wszystko to były hasła, w których rewizjonizm zbiegał się z ogólnospołecznymi żądaniami; różnica polegała jednak na tym, że rewizjoniści w formułowaniu tych żądań odwoływali się do idej socjalistycznych i marksistowskich, że nie sięgali do tradycji katolickiej i nacjonalistycznej oraz, że wysuwali postulaty odnoszące się swoiście do życia partyjnego i do studiów marksistowskich. Stąd pospolite były – podobnie jak we wszystkich formach herezji – próby „powrotu do źródeł", to jest próby korzystania z dziedzictwa marksizmu dla krytyki istniejącego systemu. Niejednokrotnie, zwłaszcza w początkowym okresie, korzystano z autorytetu Lenina, próbując z różnych Leninowskich tekstów wydobyć wszystko, co przemawiało na rzecz demokracji wewnątrzpartyjnej, udziału „mas ludowych" w rządzeniu itd. Innymi słowy – rewizjoniści przez czas pewien przeciwstawiali Lenina – stalinizmowi; intelektualna wartość tych wysiłków (które zresztą nadal są obecne w szczątkach rewizjonistycznego ruchu) była niewielka, jako że w miarę dyskusji stawało się coraz bardziej widoczne, że stalinizm był naturalną i prawomocną kontynuacją Leninowskich idei, jednakże politycznie wysiłki te odegrały pewną rolę z uwagi na wspomnianą już okoliczność: rozsadzały ideologię komunistyczną przez odwoływanie się do stereotypów tejże ideologii. Osobliwość sytuacji polegała na tym, że marksizm, a również leninizm, miał szeroko rozbudowaną frazeologię humanistyczną i demokratyczną, która wprawdzie była w systemie władzy bezczynną fasadą, jednak mogła być obrócona i faktycznie obrócona została przeciwko temuż systemowi; ujawniając groteskowy kontrast między tą frazeologią a realnościami życia, rewizjonizm obnażył sprzeczności samej doktryny. Fasada ideologiczna oderwała się jakby od ruchu politycznego, którego była posłusznym narzędziem i nabrała własnego życia.

Jeśli jednak próby utrzymania się wewnątrz leninizmu były krótkotrwałe i większość rewizjonistów zrezygnowała z nich dość rychło, to próby powrotu do „autentycznego" marksizmu trwały znacznie dłużej.

Szczególną cechą „rewizjonistycznego" ruchu w partii nie była krytyka stalinizmu; w tym czasie, a zwłaszcza po XX Zjeździe prawie nie było w partiach komunistycznych ludzi, którzy by bronili stalinizmu z wszystkimi jego aberracjami. Różnica najważniejsza nie polegała nawet na zasięgu krytyki, ale na tym raczej, że rewizjoniści odrzucali oficjalną teorię, wedle której stalinizm był „błędem" czy „wypaczeniem" albo szeregiem „błędów i wypaczeń". Uważali w większości, że stalinowski system nie popełniał wielu błędów z punktu widzenia swojej funkcji społecznej, że był dość spójnym systemem politycznym, wewnętrznie związanym i że należy z tej racji szukać korzeni zła nie w „omyłkach" albo w wadach charakteru Stalina, ale w samej naturze komunistycznej władzy. Niemniej wierzyli przez jakiś czas, że stalinizm jest reformowalny w tym sensie, iż można komunizm odnowić lub „zdemokratyzować" nie wykra-

czając poza jego założenia (nie było zaś wcale sprawą oczywistą, co mianowicie należy do owych założeń, a co do akcydensów). W miarę czasu jednak coraz wyraźniejszym się stawało dla uczestników ruchu, że stanowisko takie jest nie do utrzymania: że jeśli władza jednopartyjna należy do warunków niezbywalnych komunizmu, to komunizm nie jest reformowalny.

Przez czas dłuższy wydawało się jednak, że socjalizm oparty na założeniach marksizmu jest możliwy bez leninowskich form politycznych i że można atakować komunizm „w granicach marksizmu". Stąd pojawiły się liczne próby reinterpretacji marksistowskiego dziedzictwa w antyleninowskim duchu.

Rewizjoniści rozpoczynali swoją krytykę od żądania, by marksizm podporządkował się normalnym regułom naukowej racjonalności, miast zapewniać sobie pozycję monopolistyczną mocą cenzuralnych i policyjnych przywilejów; wskazywali na to, że przywileje takie nieuchronnie prowadzą do degeneracji samego marksizmu i pozbawiają go żywotności, że marksizm, jeśli ma istnieć, musi bronić się empirycznymi i logicznymi środkami, które są powszechnie w nauce przyjęte; że instytucjonalizacja marksizmu i uczynienie zeń państwowej ideologii chronionej przed krytyką sprawia, iż studia marksistowskie obumierają. Warunkiem regeneracji marksizmu jest przeto swobodna dyskusja, w której marksiści zmuszeni są do obrony swoich stanowisk racjonalnymi metodami. Atakowano prymitywizm i jałowość marksistowskiej produkcji, jej niezdolność do rozprawienia się z najistotniejszymi problemami współczesności, jej drewniane schematy, nieuctwo ludzi, którzy uchodzili za luminarzy doktryny. Atakowano ubóstwo kategorii pojęciowych w leninowsko-stalinowskim marksizmie, prostackie próby sprowadzenia całej kultury do walki klasowej, całej filozofii do „walki materializmu z idealizmem", całej moralności do narzędzia „budownictwa socjalistycznego" itd.

Jeśli chodzi o rewizję filozoficzną marksizmu, to najważniejszą tendencję ruchu można by streścić w *rewindykacji podmiotowości ludzkiej* w opozycji do leninowskiej doktryny. Główne i charakterystyczne punkty filozoficznej krytyki były następujące:

Po pierwsze, krytyka Leninowskiej „teorii odbicia"; rewizjoniści wykazywali, że epistemologia Marksa ma zupełnie odmienną orientację: procesy poznawcze nie polegają na powstawaniu w głowie odbitek przedmiotów, ale są oddziaływaniem wzajemnym podmiotu i przedmiotu, a produkt tych oddziaływań, współwyznaczony przez okoliczności społeczne i biologiczne, żadną miarą nie może uchodzić za kopię świata; umysł ludzki nie może wykroczyć poza sytuację owego sprzężenia z bytem; świat taki, jakim go znamy, jest ludzkim współwytworem.

Po wtóre, krytyka determinizmu. Ani teoria Marksa, ani względy rzeczowe nie uzasadniają metafizyki deterministycznej, w szczególności w procesach historycznych. Wiara, że istnieją niezłomne „prawa dziejowe" i że socjalizm jest wynikiem nieuchronności historycznej, jest mitologicznym przesądem, który odgrywał, być może, pewną rolę mobilizacyjną w ruchu komunistycznym, ale przez to nie stał się bynajmniej bardziej racjonalny. Przypadkowość i niepewność nie dają się usunąć ani z analizy historii minionej, ani tym bardziej z przewidywań historycznych.

Po trzecie krytyka prób wyprowadzania wartości moralnych ze spekulatywnych schematów historiozoficznych. Nawet gdyby założyć – fałszywie – że jakieś konieczności historyczne są w istocie odpowiedzialne za socjalistyczną przyszłość ludzkości, to nie wynikałoby z tego wcale, że koniecznościom tym należy sprzyjać; to, co konieczne, nie jest żadną wartością z tej racji, iż jest konieczne, socjalizm nie może się przeto obejść bez uzasadnienia moralnego; przedstawianie go jako wyniku „praw dziejowych" wcale nie przemawia jeszcze na jego korzyść. Odbudowa systemu wartości niezależnego od doktryny historiozoficznej jest warunkiem odbudowy idei socjalistycznej.

Wszystkie te krytyki, jak się rzekło, miały wspólną tendencję: restytucja roli podmiotu w procesie historycznym i poznawczym. Wiązały się też z krytyką biurokratycznych form rządzenia w socjalistycznych ustrojach i z krytyką groteskowych pretensji partyjnego aparatu do szczególnej mądrości i znajomości „praw historycznych", która to znajomość ma legitymizować tegoż aparatu niekontrolowaną władzę i przywileje. Pod względem filozoficznym rewizjonizm rychło zerwał z leninizmem bez reszty.

Było rzeczą naturalną, że w procesie tej krytyki rewizjoniści sięgali do rozmaitych źródeł, zarówno marksistowskich, jak innych. W rewizji marksizmu we wschodniej Europie odegrała między innymi rolę filozofia egzystencjalna, zwłaszcza Sartre; w idei nieredukowalności podmiotu do rzeczy i w Sartre'owskiej teorii wolności wielu rewizjonistów odkrywało bliskie sobie myśli. Wielu sięgało do Hegla; ci, którzy interesowali się filozofią nauki w duchu Engelsa, podejmowali krytykę Engelsowskiej i Leninowskiej „dialektyki natury", korzystając z filozofii analitycznej. Czytywano publicystykę, filozofię i literaturę krytyczną odnoszącą się do spraw marksizmu i komunizmu: Camusa, Merleau-Ponty'ego, Koestlera, Orwella. Marksistowskie autorytety przeszłości odgrywały tylko uboczną rolę w tych procesach umysłowych; Trocki był w dyskusjach i w krytykach prawie zupełnie nieobecny; pewne zainteresowanie istniało dla Róży Luksemburg w związku z jej atakami na Lenina i na rewolucję rosyjską (próba wydania *Rewolucji rosyjskiej* w Polsce nie powiodła się jednak); wśród filozofów Lukács cieszył się wzięciem przez czas pewien, głównie z uwagi na jego teorię procesu historycznego, w którym podmiot i przedmiot zdążają ku identyfikacji. Nieco później pojawiło się zainteresowanie dla Gramsciego, w którego tekstach można było znaleźć zarówno szkic teorii poznania, całkowicie przeciwstawnej Leninowskiej, jak też zalążki krytyki wymierzonej w biurokracje komunistyczne, w teorię partii-awangardy, w determinizm dziejowy i w manipulacyjne podejście do sprawy rewolucji socjalistycznej.

Od komunistów włoskich przychodziły w tym czasie również bodźce, zachęcające do krytyki. Palmiro Togliatti, który do tej pory cieszył się zasłużoną reputacją nienagannego stalinisty, wystąpił po XX Zjeździe z umiarkowaną w słowach, ale ważną w skutkach krytyką sowieckich władców; zarzucił im, że starają się zwalić odpowiedzialność za stalinizm na samego Stalina, że nie analizują przyczyn biurokratycznej degeneracji, a wreszcie wysunął postulat „policentryzmu" w ruchu komunistycznym, to znaczy po prostu sprzeciwił się temu, by Moskwa sprawowała władzę nad innymi partiami komunistycznymi.

Rewizjonizm w Polsce był dziełem licznej grupy partyjnych intelektualistów – filozofów, socjologów, dziennikarzy, pisarzy, historyków, ekonomistów. Znajdował wyraz zarówno na łamach prasy specjalnej, jak w tygodnikach literackich i politycznych, które w tych latach odegrały dużą rolę, póki nie zostały zniszczone przez władze (zwłaszcza „Po prostu" i „Nowa Kultura"). W filozofii i socjologii jako rewizjoniści atakowani byli wielokrotnie przez władze partyjne, między innymi piszący niniejsze (który został ogłoszony przez partię głównym rozsadnikiem zarazy), B. Baczko, K. Pomian, R. Zimand, Z. Bauman, M. Bielińska-Hirszowicz. Wśród ekonomistów rewizjonistyczne teorie znalazły wyraz między innymi w rozprawach M. Kaleckiego, O. Langego, W. Brusa, E. Lipińskiego, T. Kowalika.

Należy zaznaczyć, że rewizjonizm w Polsce był w latach 50-tych posunięty w krytyce znacznie dalej, aniżeli to miało miejsce gdziekolwiek indziej w Europie Wschodniej. Na Węgrzech głównym ośrodkiem rewizjonizmu był klub dyskusyjny im. Petőfiego w Budapeszcie, w którym między innymi uczestniczyli uczniowie Lukácsa. Sam Lukács odegrał znaczną rolę w dyskusjach, ale też i on, i jego wychowankowie znacznie silniej podkreślali swoją wierność marksizmowi niż rewizjoniści polscy; Lukács domagał się wolności „w ramach marksizmu" i nie kwestionował władzy jednopartyjnej. Być może – jest to tylko hipoteza – znacznie bardziej ortodoksalny charakter węgierskiego rewizjonizmu sprawił, że krytyka rewizjonistyczna i krytyka ogólnonarodowa rozeszły się do tego stopnia, iż w końcu rewizjoniści nie byli w stanie odgrywać roli hamującej w procesie ataków na partię, a ataki te przybrały formę masowego i wyraźnie antykomunistycznego protestu, doprowadziły do zupełnego rozkładu partii i do inwazji sowieckiej. Inwazja ta była szokiem nie tylko w Polsce – gdzie widoczne się stało w jednej chwili, że nadzieje na „demokratyzację" komunistycznego systemu można między bajki włożyć, ale także w zachodnich partiach komunistycznych; w niektórych, mniejszych partiach, doszło do rozłamu, w innych nastąpił znaczny odpływ intelektualistów; węgierska inwazja wyzwoliła na całym świecie różne poczynania dysydenckie w komunizmie, próby restytucji doktryny i ruchu poza sowieckimi wzorami. W Wielkiej Brytanii, we Francji, we Włoszech, pojawiła się obfita literatura rozważająca możliwość demokratycznego komunizmu; „nowa lewica" lat 60-tych została w znacznym stopniu zasilona przez te źródła.

Ruch rewizjonistyczny na Węgrzech został zniszczony przez najazd sowiecki. W Polsce niszczenie to odbywało się stopniowo przez kilka lat, przy użyciu różnych, stosunkowo umiarkowanych środków represji (likwidacja pism lub usuwanie z nich osób nieposłusznych, okresowe zakazy publikacji dla poszczególnych ludzi, zaostrzona cenzura we wszystkich dziedzinach kultury). Jednakże przyczyną stopniowego schyłku rewizjonizmu były nie tyle represje, ile stopniowy upadek partyjnej ideologii podminowanej przez rewizjonistyczną krytykę.

Jako próba odnowy marksizmu przez powrót do „źródeł" (nade wszystko do młodego Marksa i do jego idei ludzkiego samotworzenia) oraz naprawy komunizmu przez odebranie mu jego represyjnego i biurokratycznego charakteru, rewizjonizm mógł być skuteczny tylko tak długo, póki w partii

odziedziczona ideologia była brana na serio i partyjny aparat był do pewnego stopnia wrażliwy na kwestie ideologiczne. Jednakże właśnie rewizjonizm przyczynił się znacznie do tego, że prestiż oficjalnej doktryny w partii upadł zupełnie, że ideologia coraz bardziej stawała się jałowym – chociaż niezbędnym – rytuałem. W ten sposób rewizjonistyczna krytyka sama sobie niejako podcinała korzenie przez swoją skuteczność. W Polsce proces ten poszedł najdalej. Rozmaitego rodzaju akcje, protesty i próby nacisków politycznych na władze ze strony intelektualistów i pisarzy trwały nadal, ale coraz mniejszy był w nich udział swoiście rewizjonistycznych, to jest marksistowskich idei. W partii i w aparacie partyjnym rola ideologii komunistycznej w sposób oczywisty malała. Miejsce ludzi, którzy, jeśli nawet uczestniczyli w monstrualnościach stalinizmu, byli na swój sposób przywiązani do komunistycznych ideałów i przechowali wiarę komunistyczną, zajmowali teraz wolni od złudzeń, cyniczni karierowicze, doskonale zdający sobie sprawę z fikcyjności komunistycznej frazeologii, którą się posługiwali. Ten aparat przestał być wrażliwy na ideologiczne wstrząsy.

Z drugiej strony sam rewizjonizm miał pewną „logikę", która prowadziła go dość szybko poza marksizm; w istocie, jeśli kto brał na serio reguły racjonalizmu, nie mógł już się interesować stopniem swojej „wierności" w stosunku do marksistowskiej tradycji i nie miał żadnych ograniczeń w korzystaniu z wszelkich innych źródeł i podniet teoretycznych; marksizm w leninowsko-stalinowskiej formie był tworem tak prymitywnym i tak ubogim, że przy bliższej analizie nie pozostawało zeń nic prawie; marksizm Marksa z pewnością dawał znacznie więcej bodźców intelektualnych, jednakże łatwo było zauważyć, że nie mógł on, z natury rzeczy, dostarczyć odpowiedzi na kwestie, jakie filozofia i nauki społeczne wyłoniły później i że niepodobna było w jego granicach zasymilować różnych ważnych kategorii pojęciowych powstałych w XX-wiecznej kulturze humanistycznej. Próby kojarzenia marksizmu z różnymi impulsami pochodzącymi skądinąd rychło pozbawiały marksizm jego wyraźnie zarysowanej formy doktrynalnej; z wszechobejmującego systemu stawał się on jednym z wielu przyczynków do historii intelektualnej, miast być źródłem autorytatywnych prawd, w którym, gdy się dobrze przyjrzeć, można znaleźć odpowiedź na wszystko. Ponieważ marksizm przez kilkadziesiąt lat funkcjonował niemal całkowicie jako polityczna ideologia silnej, ale zamkniętej sekty, jego izolacja od zewnętrznego świata idei była prawie doskonała; kiedy próbowano tę izolację naruszyć, okazywało się na ogół, że jest za późno, że materia doktryny rozpadała się jak zmumifikowane zwłoki wystawione nagle na świeże powietrze. O tyle strach partyjnej ortodoksji przed wszelkimi usiłowaniami ożywienia marksizmu był dobrze uzasadniony; zdroworozsądkowe na pozór i trywialne hasła rewizjonistów – należy bronić marksizmu w wolnej dyskusji, środkami intelektualnymi powszechnie stosowanymi w nauce, należy analizować bez obawy zdolność marksizmu do odpowiadania na współczesne problemy, należy wzbogacać jego aparat pojęciowy, nie należy fałszować dokumentów historycznych itd. – okazywały się w skutkach katastrofalne. Marksizm rozpływał się w wielości idei, którymi miał być tylko uzupełniony czy wzbogacony.

W Polsce idee rewizjonistyczne żyły jeszcze czas jakiś w drugiej połowie lat 50-tych, tracąc jednak coraz bardziej na znaczeniu, jako opozycyjna ideologia, na rzecz innych form. Do historii rewizjonizmu można jeszcze zaliczyć sprawę Kuronia i Modzelewskiego, którzy w pierwszej połowie lat 60-tych wystąpili z marksistowskim i komunistycznym programem politycznym; ich analiza społeczeństwa i władzy w Polsce, prowadząca do wniosku, że w państwach komunistycznych ukształtowała się nowa klasa wyzyskiwaczy, która może być obalona tylko w drodze rewolucji proletariackiej, wychodziła z tradycyjnych założeń doktryny. Analiza ta, którą autorzy opłacili kilkuletnim więzieniem, miała znaczenie w formowaniu się opozycyjnego ruchu studenckiego. Ruch ten jednak, kiedy przybrał w marcu 1968 roku formę stosunkowo masowych rozruchów, nie miał niemal żadnego komunistycznego zaplecza ideologicznego; większość studentów protestowała w imię swobód obywatelskich i akademickich, lecz nie z tej racji, by swobody te miały jakikolwiek sens swoiście komunistyczny czy nawet socjalistyczny. Po zdławieniu rozruchów nastąpił pogrom kulturalny (związany zresztą ściśle z ówczesną walką klik partyjnych o władzę), przy czym fundamentem ideowym partii okazał się antysemityzm. Rok 1968, który był zarazem rokiem sowieckiej inwazji w Czechosłowacji, był właściwie końcem rewizjonizmu jako odrębnej formacji umysłowej w Polsce. Ta opozycja, która artykułuje różnymi sposobami swoje istnienie, prawie nie korzysta z marksistowskiej i komunistycznej frazeologii; tradycja narodowo-konserwatywna, idee religijne, zwyczajne hasła demokratyczne lub socjaldemokratyczne wystarczają jej w zupełności. Komunizm przestał być w ogólności problemem intelektualnym, pozostając sprawą władzy i represji. Powstała paradoksalna sytuacja. Rządząca partia nadal oficjalnie wyznaje marksizm i komunistyczną doktrynę „proletariackiego internacjonalizmu". Marksizm jest przedmiotem obowiązkowego nauczania we wszystkich uczelniach wyższych, ukazują się książki i podręczniki z tego zakresu. Jednocześnie ta państwowa ideologia nigdy nie odznaczała się takim stopniem martwoty; praktycznie nie wierzy w nią nikt – ani rządzący, ani rządzeni, jedni i drudzy świadomi niewiary własnej i „partnera"; jest ona mimo to nieodzowna, gdyż stanowi główną zasadę legitymizacji ustroju, gdzie dyktatura partii uzasadniona jest tym, iż partia ta „wyraża" historyczne interesy klasy robotniczej i narodu. Jest wiadome wszystkim, że „internacjonalizm proletariacki" nie oznacza nic innego, jak frazeologiczne uświęcenie niesuwerenności krajów Europy Wschodniej, a „kierownicza rola klasy robotniczej" – nic innego, jak dyktaturę biurokracji partyjnej. Dlatego również rządzący, jeśli chcą zapewnić sobie minimum kontaktu ze społeczeństwem, odwołują się znacznie mniej do owej papierowej ideologii oficjalnej, a operują głównie frazeologią racji stanu i interesu narodowego. Ideologia ta nie tylko jest martwa, ale ponadto nie ma już żadnej wyraźnie określonej treści, jak za czasów stalinowskich; nie ma bowiem autorytetu, który by treść tę formułował. Życie intelektualne rzeczywiste trwa nadal, ściśnięte obrożą cenzury i różnych policyjnych restrykcji, lecz marksizm jest w nim prawie nieobecny, mimo że państwowe poparcie zapewnia mu sztuczną egzystencję i ochronę przed krytyką. W dziedzinie ideologii i

w naukach humanistycznych władza partyjna może działać wyłącznie negatywnie, to jest stosując wszelkiego rodzaju represje i ograniczenia. Jednak oficjalna ideologia pod przymusem sytuacji musiała zrezygnować ze znacznej części swoich dawnych uniwersalistycznych aspiracji. Marksizmu nie wolno, oczywiście, bezpośrednio krytykować, jednak nawet w filozofii ukazują się rozprawy ignorujące zupełnie tę doktrynę i pisane w taki sposób, jakby marksizm po prostu nigdy nie istniał. W socjologii ukazuje się stale pewna ilość ogólnych rozpraw prawowiernie marksistowskich, których głównym celem jest uzyskanie przez autorów certyfikatu lojalności politycznej, obok tego zaś liczne prace należące do normalnego repertuaru empirycznej socjologii i prowadzone tymi samymi metodami, co w świecie zachodnim; dopuszczalny zakres tych badań jest, rzecz jasna, ograniczony: wolno zajmować się przemianami życia rodzinnego lub stosunkami pracy w zakładach przemysłowych; niepodobna uprawiać socjologii władzy lub socjologii życia partyjnego. Ogromne ograniczenia, nie tyle marksistowskie, co czysto polityczne, narzucone są na nauki historyczne, zwłaszcza na historię najnowszą; ponieważ władcy sowieccy mają, jak się wydaje, dość dobrze rozwinięte przeświadczenie, że są kontynuatorami carów Rosji, tedy historia Polski, gdzie sprawa stosunków z Rosją, rozbiorów i ucisku narodowego była kluczowa przez dwa stulecia, obłożona jest mnóstwem tabu.

Do pewnego stopnia można mówić o kontynuacji rewizjonizmu w Polsce w zakresie ekonomii politycznej, gdzie założenia rewizjonizmu dają się przetłumaczyć na różne zalecenia praktyczne, zmierzające do usprawnienia gospodarki. W. Brus i E. Lipiński są w tej dziedzinie najbardziej znanymi autorami; obaj odwoływali się do tradycji marksistowskiej w krytyce ekonomicznej, jednak raczej w wersji socjaldemokratycznej; obaj wykazywali, że wady i niedołęstwo socjalistycznej ekonomiki nie mogą być usunięte czysto ekonomicznymi zabiegami, gdyż wiążą się ściśle z hamującą ekonomicznie rolą represyjnego systemu politycznego; stąd racjonalizacja ekonomiczna bez wprowadzenia politycznego pluralizmu (a więc faktycznie bez likwidacji specyficznie komunistycznego ustroju) nie może się powieść; upaństwowienie środków produkcji – wedle argumentacji Brusa – nie jest bynajmniej ich uspołecznieniem, skoro monopol decyzji ekonomicznych zastrzeżony jest dla politycznej biurokracji; socjalizm w sensie gospodarki uspołecznionej jest zasadniczo niemożliwy w warunkach politycznej dyktatury.

W nieco mniejszym stopniu do rewizjonistów w Polsce można zaliczyć Władysława Bieńkowskiego, który w rozprawach swoich analizuje mechanizmy degradacji społecznej i gospodarczej w warunkach biurokratycznych rządów. Odwołuje się on do marksistowskiej tradycji, lecz wykracza poza nią, rozważając usamodzielnione mechanizmy władzy politycznej, niezależne od układu klasowego (w Marksowskim sensie słowa „klasa").

Podobne tendencje związane z uwiądem wiary komunistycznej, upadkiem żywotności marksizmu i jego redukcją do politycznego obrzędu, dają się obserwować we wszystkich krajach komunistycznych, chociaż w niejednakowym stopniu są rozwinięte.

W Czechosłowacji rok 1956 odegrał znacznie mniejszą rolę niż w Polsce i na Węgrzech, a ruch rewizjonistyczny rozwinął się z opóźnieniem; ogólna tendencja była jednak podobna. Wśród rewizjonistów ekonomicznych czeskich najbardziej znany jest Ota Sik, który od wczesnych lat 60-tych występował z programem reform gospodarczych charakterystycznych dla rewizjonistycznej tendencji (rozszerzenie wpływu rynku na produkcję, rozszerzenie samodzielności jednostek produkcyjnych, decentralizacja planowania, analiza biurokracji politycznej jako przyczyny niewydolności ekonomicznej socjalizmu). Uformowało się również, mimo trudniejszych niż w Polsce warunków politycznych, rewizjonistyczne środowisko wśród filozofów. Najbardziej znanym z nich był Karel Kosik, który w książce *Dialektyka konkretu* (1963) podjął szereg tematów charakterystycznych dla marksistowskiego rewizjonizmu: powrót do pojęcia *praxis* jako najbardziej uogólniającej kategorii w interpretacji historii ludzkiej; za tym idzie relatywizacja kwestii ontologicznych do antropologicznych, rezygnacja z metafizyki materialistycznej, rezygnacja z ontologicznego prymatu „bazy" względem „nadbudowy", uznanie filozofii i sztuki za współczynne składniki, nie zaś „produkty" życia społecznego.

Kryzys ekonomiczny był bezpośrednim katalizatorem zmian politycznych w Czechosłowacji na początku 1968 roku i usunięcia, bez zezwolenia Moskwy, dotychczasowego kierownictwa partii. Zmiana ta wyzwoliła natychmiast ogromną falę politycznej i ideologicznej krytyki, w której rewizjonistyczne idee dominowały. Kierunek i hasła programowe krytyki były te same, co uprzednio w Polsce i na Węgrzech: zniesienie represyjnego systemu policyjnego, prawne gwarancje swobód obywatelskich, swobody kulturalne, demokratyzacja zarządzania gospodarczego. Postulat ustroju wielopartyjnego (lub przynajmniej wolności dla różnych partii stojących na gruncie socjalizmu) nie był wysuwany wręcz przez partyjnych uczestników nowego ruchu, ale pojawiał się pospolicie w dyskusjach.

Sowiecka okupacja w sierpniu 1968 roku oraz zmasowane represje, które nastąpiły później, doprowadziły do niemal całkowitego zdławienia życia intelektualnego w Czechosłowacji, która do tej chwili, nawet w zestawieniu z innymi krajami bloku sowieckiego, przedstawia obraz skrajnej nędzy kulturalnej. Z drugiej strony, właśnie dlatego, że ruch reform w tym kraju nie uległ wewnętrznej degeneracji, ale został zniszczony przemocą zbrojną z zewnątrz, idee rewizjonistyczne miały tam grunt żyźniejszy; można bowiem wyobrażać sobie, że gdyby nie inwazja, ruch reform, zainicjowany za czasów Dubczeka i popierany przez olbrzymią większość społeczeństwa, mógłby rozkwitać nadal i doprowadziłby w końcu do „socjalizmu z ludzką twarzą" bez naruszenia podstaw ustroju. Pytanie, czy tak być mogło, jest tylko sprawą spekulacji, skądinąd zaś sens jego zależy od tego, co się uważa za fundamentalne dla ustroju. Wydaje się jednak pewne, że gdyby ruch reform trwał nadal i nie został zduszony ani przez najazd, ani przez autodegenerację wywołaną strachem przed najazdem (jak w Polsce), musiałby on rychło doprowadzić do systemu wielopartyjnego, czyli zniszczyłby dyktaturę partii komunistycznej, a tym samym zniszczył komunizm taki, jakim komunizm sam siebie pojmuje.

Niemcy Wschodnie nie były areną rozwiniętego ruchu rewizjonistycznego; system represyjny był tam na ogół sprawniejszy niż gdzie indziej. Niemniej rok 1956 również tam był znacznym szokiem. Próba demokratycznego programu dla niemieckiego socjalizmu, podjęta przez filozofia i krytyka literackiego Wolfganga Haricha skończyła się wieloletnim więzieniem dla autora. Kilku znanych intelektualistów marksistowskich porzuciło kraj (Ernest Bloch, Hans Mayer, Alfred Kantorowicz). Sztywna reglamentacja myśli niezmiernie utrudniała i nadal utrudnia rewizjonistyczne poczynania. Czasami jednak dochodziły one do głosu. W dyskusjach filozoficznych najsławniejsze z tego punktu widzenia były wystąpienia Havemanna. Robert Havemann, profesor chemii fizycznej, interesujący się problemami filozofii, był niezmiennie, w odróżnieniu od wielu innych rewizjonistów, głęboko wierzącym marksistą. W wykładach swoich i rozprawach (publikowanych w Niemczech Zachodnich, rzecz jasna) podjął on nie tylko ostrą krytykę partyjnego dyktatu w nauce i filozofii, obyczaju rozstrzygania sporów teoretycznych przez postanowienia partyjnej biurokracji, ale zaatakował także oficjalną doktrynę materializmu dialektycznego i oficjalne przepisy komunistycznej moralności. Nie krytykował jednak marksizmu ze stanowiska pozytywistycznego, lecz przeciwnie, chciał wrócić do bardziej „zheglizowanej" wersji dialektyki. Utrzymywał, że głównym wrogiem marksizmu jest materializm mechanistyczny i że ten właśnie materializm jest pod nazwą marksizmu najczęściej nauczany. Atakował kanoniczną w leninizmie wersję determinizmu jako zarówno niezgodną z współczesną fizyką, jak też moralnie niebezpieczną. Za Heglem i Engelsem wysuwał postulat dialektyki, która nie jest tylko opisem rzeczywistości, ale aspektem rzeczywistości samej – włączając stosunki logiczne; starał się także uprawomocnić w granicach materializmu dialektycznego finalistyczny punkt widzenia (podobnie jak Bloch). Walczył ze stalinowskim zniewoleniem kultury i kojarzył filozoficzną negację wolności w mechanistycznej doktrynie (podawanej powszechnie za marksizm) że zniszczeniem swobód kulturalnych w ustroju komunistycznym. Wzywał do rehabilitacji „spontaniczności" zarówno jako kategorii filozoficznej, jak też – wartości politycznej, przy czym jednak podkreślał swoją wierność zarówno dla materializmu dialektycznego, jak dla komunizmu. Filozoficzne teksty Havemanna nie odznaczają się tym stopniem precyzji, jakiego można by oczekiwać od chemika.

Natomiast w ojczyźnie komunizmu rewizjonizm filozoficzny nie odegrał istotnej roli; można jednak do tej tendencji zaliczyć kilku ekonomistów, którzy proponowali reformy mające na celu racjonalizację zarządzania przemysłem i dystrybucją. „Destalinizacja" dotknęła oficjalną filozofię sowiecką tylko w nieznacznym stopniu, nieoficjalna zaś rychło straciła kontakt z marksizmem. Oficjalna „destalinizacja" filozofii polegała nade wszystko na tym, że schematy materializmu dialektycznego przestało się wykładać wedle porządku ustalonego w broszurze Stalina. Urzędowy podręcznik filozofii marksistowskiej ogłoszony w 1958 roku notuje te zmiany: dialektyka odtąd miała mieć trzy prawa – jak u Engelsa (włączając negację negacji), nie zaś cztery; materializm był wyłożony najpierw, a dialektyka potem, inaczej niż u Stalina.

Kilkanaście „kategorii" dialektyki, zapisanych w *Zeszytach filozoficznych* Lenina dostarczyło innego schematu porządkującego, z którego filozofia urzędowa korzystała. Kilkakrotnie odbywały się wśród sowieckich filozofów dyskusje na nieśmiertelny temat „stosunku dialektyki do logiki formalnej", przy czym więcej było zwolenników wierdzenia, iż one ze sobą nie kolidują, gdyż zajmują się innymi sprawami; niektórzy kwestionowali także teorię, wedle której „sprzeczności" mogą zachodzić w samej rzeczywistości. Hegel przestał być „arystokratyczną reakcją na rewolucję francuską"; odtąd pisano o jego „ograniczeniach" i „zasługach".

Wszystko to były zmiany nieistotne i powierzchowne, po których leninowsko-stalinowski „diamat" ostawał się nienaruszony. Jednak filozofia doświadczyła pewnych dodatnich skutków „destalinizacji", chociaż mniej niż inne dziedziny kultury. Pojawiło się młodsze pokolenie filozofów, które na własną rękę – jako że nauczycieli wykształconych prawie nie było, oprócz paru niedobitków ze stalinowskich czystek – próbowało sięgać do filozofii zachodniej, uczyło się języków obcych, logiki, a wreszcie sięgało czasem do niemarksistowskiej tradycji rosyjskiej. W początkowym okresie postalinowskim widoczne było, że młodzież filozoficzną przyciąga najbardziej anglosaski pozytywizm i szkoła analityczna. Jednocześnie sytuacja logiki uległa poprawie i nacisk polityczny w tej dziedzinie osłabł. 5-tomowa *Encyklopedia filozoficzna* wydana w latach 60-tych jest na ogół lepsza niż dawna produkcja stalinowska; hasła ideologicznie istotne, zwłaszcza odnoszące się do marksizmu, są wprawdzie na takim samym poziomie, jak za czasów stalinowskich, ale obok nich jest wiele haseł z zakresu logiki i historii filozofii opracowanych wedle zasad zwykłej informacji, nie zaś państwowej propagandy. Dzięki wysiłkom młodszych filozofów, którzy próbowali odnowić kontakt intelektualny z myślą europejską i amerykańską, ukazało się w przekładach rosyjskich trochę (niewiele) książek filozoficznych współczesnych. Nieśmiałe i ostrożne próby „modernizacji" marksizmu można było dostrzec przez jakiś czas na łamach pisma „Nauki Filozoficzne", które jęło ukazywać się w 1958 roku. W sumie jednak zmianom w świadomości najoczywiściej nie odpowiadały zmiany dostrzegalne w publikacjach; wychowankowie szkół stalinowskich, prymitywy umysłowe, nadal decydowali o tym, kto z młodszego pokolenia będzie miał prawo publikacji albo nauczania na wyższej uczelni i naturalnym biegiem rzeczy wyszukiwali podobnych sobie; młodsi i lepiej wykształceni filozofowie nie mieli dla siebie miejsca; niektórzy jednak potrafili znaleźć sobie środki wyrazu w innych dziedzinach, nie tak skrupulatnie nadzorowanych.

W ogólności jednak filozofia, która najwcześniej uległa destrukcji, z największym też trudem – i, dotąd przynajmniej, z bardzo mizernymi skutkami – wydostawała się z położenia, w jakie komunizm ją wtrącił. Inne dziedziny kultury zmieniały się w przybliżeniu w odwrotnym porządku, niż były niszczone. W ciągu kilku lat postalinowskich nauki przyrodnicze praktycznie przestały być obiektem regulacji ideologicznej, choć, rzecz jasna, nadzór nad kierunkami badań był i jest bardzo szczegółowy. W fizyce, chemii, naukach medycznych i biologicznych państwo jest rozdawcą dóbr materialnych i wyznacza tym

samym ważniejsze zadania, ale zrezygnowało z marksistowskiej poprawności. Nauki historyczne nadal znajdują się pod ścisłą kontrolą, lecz i tu dziedziny mniej politycznie wrażliwe są mniej regulowane. Przez kilka lat lingwistyka teoretyczna cieszyła się stosunkowo swobodnym statusem i odnowiła tradycje rosyjskiej szkoły formalistycznej; z czasem i tu państwo wtrąciło się ze swoimi zasadami poprawności (tj. rozpędziło niektóre instytucje), zauważywszy, że poprzez dyskusje lingwistyczne szukają dla siebie wyrazu różne nieprawomyślne prądy. W sumie jednak w drugiej połowie lat 50-tych i w pierwszej połowie lat 60-tych można było obserwować znaczne i często skuteczne wysiłki ożywienia kultury rosyjskiej po latach niszczycielstwa; odnosi się to równie dobrze do literatury, filmu, teatru, malarstwa, jak do historiografii i filozofii. W drugiej połowie lat 60-tych widać zwiększający się nacisk i wzmożone represje wobec podejrzanych ludzi i instytucji. W odróżnieniu od krajów Europy Wschodniej marksizm w Związku Radzieckim nie zdradził prawie żadnych objawów powrotu do życia. Życie ideologiczne podziemne lub pół-podziemne, bardzo intensywne zwłaszcza od drugiej połowy lat 60-tych, jest w nieznacznym tylko stopniu dotknięte marksizmem. Spotykamy tam ideologie najrozmaitsze; szowinizm wielkorosyjski (wyrażany czasem w formie, którą można by nazwać „bolszewizmem bez marksizmu"), narodowe aspiracje uciskanych ludów nierosyjskich, myśl religijna (swoiście prawosławna, uniwersalno-chrześcijańska lub buddyjska), tradycyjne idee demokratyczne. Marksizm czy leninizm jest tylko mało znaczącą cząstką opozycyjnej aktywności; istnieje jednak. Najbardziej znanymi rzecznikami tej tendencji w Związku Radzieckim są bracia Roy i Żores Miedwiediew (Żores wyemigrował na początku lat 70-tych do Wielkiej Brytanii); Roy Miedwiediew (historyk) jest autorem kilku wartościowych dzieł, między innymi obszernej książki poświęconej generalnej analizie stalinizmu; książka zawiera wiele nieznanych skądinąd wiadomości i pod żadnym względem nie może uchodzić za próbę pomniejszania monstrualności stalinowskiego systemu. Pisana jest niemniej, podobnie jak inne dzieła tegoż autora, przy założeniu, że między leninizmem a stalinizmem zachodzi zasadnicza cezura i że leninowski plan socjalistycznego społeczeństwa został całkowicie znieprawiony i zniekształcony przez stalinowską tyranię (piszący niniejsze, jak można zauważyć z poprzednich rozdziałów, jest dokładnie przeciwnego zdania).

Sytuacja ideologiczna w Związku Radzieckim przeszła w ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci przemiany pod wieloma względami podobne do tych, jakie w innych krajach socjalistycznych nastąpiły. Marksizm jest praktycznie martwy poza niezbędnymi usługami dekoracyjnymi, jakie wypełnia usprawiedliwiając sowiecki imperializm na zewnątrz i cały system ucisku, wyzysku i przywilejów wewnątrz państwa. Podobnie jak w innych krajach władze partyjne muszą szukać innych wartości ideologicznych niż komunizm, jeśli chcą znaleźć kontakt z ludnością. Taką wartością w stosunku do narodu rosyjskiego jest szowinizm wielkorosyjski i gloria imperialna, a w stosunku do całej ludności – ogólna ksenofobia, zwłaszcza nacjonalizm antychiński i antysemityzm. Tyle żywotnego zostało z marksizmu w pierwszym państwie zbudowa-

nym jakoby wedle marksistowskich założeń. Ta rzeczywista ideologia – nacjonalistyczna, w pewnym stopniu rasistowska – jest nieartykułowaną ideologią państwa, nie tylko chronioną, ale wpajaną i propagowaną za pomocą aluzji i niedrukowanych tekstów; bo też ta ideologia, w odróżnieniu od marksizmu, może spotkać się z realnym odzewem.

W żadnym bodaj z krajów cywilizowanych marksizm nie upadł tak doszczętnie, a idee socjalistyczne nie zostały tak zdyskredytowane i ośmieszone, jak w państwach zwycięskiego socjalizmu. W warunkach swobody myśli w całym bloku sowieckim marksizm byłby najmniej atrakcyjną formą życia umysłowego; jest to jedno z tych proroctw, na które można pozwolić sobie bez wielkiego ryzyka.

3. *Rewizjonizm jugosłowiański*

Szczególna rola Jugosławii w przemianach marksizmu polega na tym, że mamy tu do czynienia nie tylko z poszczególnymi filozofami czy ekonomistami głoszącymi rewizjonistyczne idee, ale, można powiedzieć, z pierwszą rewizjonistyczną partią komunistyczną, a nawet z rewizjonistycznym państwem. Po wyklęciu ze stalinowskiego obozu, Jugosławia znalazła się w sytuacji kłopotliwej nie tylko pod względem gospodarczym, ale także ideologicznym. Przez czas pewien oficjalna ideologia nie odstępowała od wzorów marksizmu-leninizmu poza jednym, ale istotnym punktem; afirmując swoją suwerenność w oporze przeciw sowieckiemu imperializmowi, jugosłowiańscy przywódcy odrzucali tym samym pretensje sowieckie do ideologicznego zwierzchnictwa i atakowali wielkomocarstwowy szowinizm starszych braci.

Rychło jednak partia jugosłowiańska jęła wypracowywać własny model socjalizmu i własną ideologię, prawowiernie marksistowską w zamyśle, a skoncentrowaną na idei samorządu robotniczego i socjalizmu bez biurokracji. Budowanie tej ideologii oraz odpowiadające jej przemiany ekonomiczne i polityczne ciągnęły się przez wiele lat. Już na początku lat 50-tych przywódcy partii jęli mówić o niebezpieczeństwie biurokratyzacji socjalizmu i krytykowali system sowiecki jako zdegenerowany typ państwa, w którym skrajna centralizacja władzy zabiła to, co najistotniejsze w socjalistycznych ideałach, mianowicie zasadę samostanowienia ludu pracującego oraz instytucje własności społecznej – w odróżnieniu od samego upaństwowienia. Coraz silniej przywódcy partyjni i teoretycy podkreślali różnicę między socjalizmem etatystycznym na wzór sowiecki a gospodarką opartą na samorządzie robotniczym, w której kolektywy pracujące mają nie tylko wykonywać zadania produkcyjne ustalone przez władze, ale decydować same o wszystkich sprawach produkcji i rozdziału. W kolejnych aktach reform zarządzanie przedsiębiorstw przemysłowych w coraz większym stopniu powierzane było organizmom wyłonionym spośród pracowników; funkcje ekonomiczne państwa uległy ograniczeniu, w czym partyjna doktryna widziała objaw postępującego obumierania państwa – stosownie do założeń marksistowskiej teorii. Proces ten połączony był z rozluźnie-

niem kontroli państwa nad życiem kulturalnym; „realizm socjalistyczny" w sztuce przestał obowiązywać.

Program partii uchwalony na VI Zjeździe w kwietniu 1958 roku wykłada zasady socjalizmu samorządowego w oficjalnej interpretacji. Jest to niezwykły, jak na owe czasy, dokument partyjny, który ma aspiracje nie tylko propagandowe, ale także teoretyczne. Odróżnia on upaństwowienie środków produkcji od uspołecznienia i podkreśla, że koncentracja zarządzania gospodarczego w rękach państwowego aparatu prowadzi do degeneracji społecznej oraz hamuje rozwój socjalistyczny. W tych warunkach następuje także zrastanie się aparatu państwowego z partyjnym, a państwo, miast obumierać stopniowo, rośnie w siłę i biurokratyzuje się coraz bardziej. Budowa socjalizmu i zniesienie alienacji społecznej wymagają rzeczywistego oddania produkcji w ręce producentów, to znaczy faktycznego zarządu zespołów robotniczych nad produkcją.

Od początku było oczywiste, że gdyby samorząd robotniczy miał nieograniczoną władzę w każdej jednostce produkcyjnej z osobna, wynikiem byłby wolnokonkurencyjny kapitalizm różniący się od XIX-wiecznego modelu tylko tytułem własności przypisanym poszczególnym zakładom; żadne planowanie ekonomiczne nie byłoby możliwe. Jakoż państwo zachowało w swoich rękach szereg kluczowych prerogatyw odnoszących się do stopy inwestycyjnej i rozdziału funduszu akumulacji. Reformy z lat 1964-65 ograniczyły bardziej funkcje państwa, nie rezygnując jednak z idei planu; państwo miało wpływać na gospodarkę głównie za pośrednictwem upaństwowionej bankowości.

Gospodarcze i socjalne wyniki jugosłowiańskiego modelu gospodarki samorządowej były przedmiotem licznych dyskusji zarówno w Jugosławii, jak wśród ekonomistów i socjologów na całym świecie, przy czym oceny tych wyników były skrajnie przeciwstawne. Ponieważ samorząd robotniczy zakłada, jeśli nie ma być biurokratyczną fikcją, znaczne rozszerzenie stosunków rynkowych i wpływ rynku na produkcję, tedy pewne negatywne i przewidywalne zresztą wyniki tego modelu dały się rychło zauważyć; związane one były ze wznowieniem normalnych praw akumulacji (zróżnicowanie rejonów kraju rozmaicie gospodarczo rozwiniętych miało tendencję do pogłębiania się, nie zaś zaniku; nacisk na płace groził osłabieniem stopy inwestycji poniżej wysokości, która skądinąd była społecznie uzasadniona; pojawiła się, w warunkach konkurencji, klasa bardzo zamożnych menedżerów przemysłu, której uprzywilejowane pozycje budziły niezadowolenie ludności; rynek i konkurencja przyczyniły się do wzrostu zarówno inflacji, jak bezrobocia). Że plan i samorząd ograniczają się wzajem i mogą być uzgadniane tylko w drodze kompromisów, jest jasne dla jugosłowiańskich teoretyków i przywódców, ale granice tego kompromisu są przedmiotem bezustannych sporów.

Z drugiej strony jest prawdą, że reformy gospodarcze połączone były w Jugosławii z rozszerzeniem swobód kulturalnych, a nawet politycznych znacznie ponad miarę tego, co było możliwe w innych krajach Europy Wschodniej, nie mówiąc o Związku Radzieckim. Jednakże zapewnienie, iż są to objawy „obumierania państwa" nigdy nie było niczym więcej niż ideologiczną fikcją. Państwo rzeczywiście ograniczyło z własnej inicjatywy – rzecz niezwykła – za-

kres ekonomicznej władzy, lecz nie zrezygnowało bynajmniej z monopolu na inicjatywę polityczną ani z policyjnych form walki z opozycją. Mamy do czynienia z osobliwą sytuacją: Jugosławia jest nadal krajem, w którym słowo publiczne jest swobodniejsze niż w innych krajach socjalistycznych, ale gdzie zarazem represje policyjne są bardzo silne. Krótko mówiąc, w Jugosławii łatwiej opublikować tekst przeciwny oficjalnej ideologii, ale zarazem łatwiej dostać się za to do więzienia; ilość więźniów politycznych w Jugosławii była przez wiele lat znacznie wyższa niż w niektórych innych krajach, gdzie skądinąd restrykcje policyjne w kulturze były ostrzejsze. Jednopartyjna władza nie została w żadnym stopniu naruszona, a jej kwestionowanie jest karalne. Innymi słowy: elementy pluralizmu w życiu społecznym rozciągają się tak daleko, jak rządząca partia uznaje to za wskazane; w sumie jednak Jugosławia z pewnością zyskała wiele w rozwoju kulturalnym dzięki swoim reformom i dzięki przymusowemu opuszczeniu sowieckiego obozu; nie stała się jednak krajem demokratycznym. Korzystne i niekorzystne skutki gospodarki samorządowej są nadal tematem dyskusji; z pewnością mamy do czynienia ze zjawiskiem nowym w dziejach komunizmu. Druga połowa lat 1970-tych i lata następne obfitowały w niepowodzenia gospodarcze, które dość powszechnie zachwiały wiarę w skuteczność jugosłowiańskiego modelu.

Sprawa socjalizmu samorządowego i „debiurokratyzacji" ma także w Jugosławii stronę filozoficzną. Od wczesnych lat 50-tych działała w tym kraju dynamiczna i liczna grupa teoretyków-marksistów, dyskutująca zarówno kwestie epistemologii, etyki i estetyki, jak też polityczne problemy związane z przemianami socjalizmu jugosłowiańskiego. Grupa ta od 1964 roku wydawała pismo filozoficzne „Praxis" (zamknięte przez władze w 1975 roku) oraz organizowała doroczne debaty filozoficzne na wyspie Korczula z udziałem wielu uczonych z różnych krajów. Grupa ta podejmuje typowo rewizjonistyczne tematy marksizmu (alienacja, reifikacja, biurokracja itd.) i orientację ma w filozofii antyleninowską. Wśród licznych filozofów z tego środowiska, którego twórczość piśmiennicza jest ogromna, przeważają ludzie wywodzący się z partyzantki komunistycznej lat drugiej wojny światowej. Oto najbardziej znane nazwiska: G. Petrović, M. Marković, S. Stojanović, R. Supek, L. Tadić, P. Vranicki, D. Grlić, M. Kangrga, V. Korać, Z. Pesić-Golubović.

Główną tendencją tej grupy, która przez wiele lat była najżywszym bodaj ośrodkiem filozoficznym marksistowskim na świecie, jest próba restytucji humanistycznej antropologii Marksa w jej radykalnej opozycji do leninowsko-stalinowskiego „diamatu". Większość albo wszyscy odrzucają „teorię odbicia", starając się – po części za Lukácsem i Gramscim – ukonstytuować *praxis* jako taką fundamentalną kategorię, względem której nie tylko inne antropologiczne pojęcia, ale również kwestie ontologiczne, są pochodne. Punktem wyjścia jest więc wczesno-Marksowska myśl, że praktyczny kontakt człowieka z przyrodą wyznacza sens problemów metafizycznych, że poznanie jest wynikiem wiecznego oddziaływania wzajemnego między podmiotem a przedmiotem; determinizm historyczny z tego punktu widzenia nie może się ostać, jeśli

zakłada, że anonimowe „prawa dziejowe" ostatecznie wyznaczają bez reszty ludzkie zachowania; należy wziąć na serio Marksowskie powiedzenie, iż ludzie sami tworzą swoją historię, miast przekształcać je – w duchu ewolucjonistycznym – w twierdzenie, że historia tworzy ludzi. Filozofowie z grupy Praxis krytykowali Engelsowską charakterystykę wolności jako „zrozumienia konieczności", wskazując, że przy tym zrozumieniu idea spontanicznego i aktywnego podmiotu ludzkiego nie daje się w ogóle utrzymać. W swoiście rewizjonistycznym duchu podejmowali zatem „rewindykację podmiotowości" i łączyli swoje analizy z krytyką etatystycznego socjalizmu sowieckiego oraz z poparciem dla idei samorządu robotniczego jako właściwej (i zgodnej z doktryną Marksa) drogi rozwoju socjalistycznego. Jednocześnie jednak, kładąc nacisk na zasadę, iż socjalizm zakłada faktyczne i aktywne zarządzanie gospodarką przez producentów (nie zaś przez biurokrację partyjną mianującą się „awangardą klasy robotniczej"), byli świadomi, że daleko posunięta gospodarka samorządowa odtwarza nierówności społeczne, sprzeciwia się więc egalitarnym ideałom socjalizmu. Przeciwnicy z obozu partyjnej ortodoksji jugosłowiańskiej zarzucali grupie Praxis, że chciałaby ona mieć pełny samorząd, a przy tym znieść rynek (aby uniknąć nierówności), czyli zjeść ciastko i zachować je zarazem. W tej sprawie, jak się zdaje w stanowiska wśród jugosłowiańskich rewizjonistów są podzielone. W pismach ich jednak uderza często nuta utopijna: przeświadczenie, że można całkowicie zlikwidować „alienację", to znaczy zapewnić wszystkim ludziom pełny nadzór nad wynikami ich działalności, usunąć konflikt między potrzebą planowania a potrzebą autonomii małych grup, między interesami jednostek a zadaniami społecznymi obliczonymi na długie okresy, między postępem technicznym a bezpieczeństwem.

Grupa Praxis dzięki swej wielkiej aktywności nie tylko w Jugosławii, ale także w międzynarodowym świecie filozoficznym, odegrała znaczną rolę w upowszechnianiu humanistycznej wersji marksizmu; przyczyniła się także do ożywienia myśli filozoficznej w Jugosławii i była ważnym ośrodkiem presji intelektualnej przeciwko autokratycznym i biurokratycznym formom rządów w tym kraju; z biegiem czasu popadała w coraz większe konflikty z władzą państwową; prawie wszyscy z aktywnych działaczy grupy zostali w końcu usunięci lub wystąpili z partii komunistycznej, a w 1975 roku ośmioro z nich zostało usuniętych z uniwersytetu w Belgradzie. Wydaje się, że w pismach grupy można zauważyć wzrastający sceptycyzm w stosunku do Marksowskiej utopii.

Nie można natomiast uważać za rewizjonistę Milovana Dżilasa, jednego z czołowych jugosłowiańskich komunistów z lat 40-tych i 50-tych; jego idee demokratyzacji socjalizmu zostały potępione przez partię już w 1954 roku, a późniejsze jego dzieła (włączając sławną *Nową klasę*, o której uprzednio była mowa), nie mogą już uchodzić za marksistowskie nawet w najluźniejszym sensie. Dżilas zrezygnował całkowicie z myślenia utopijnego i wielokrotnie wskazywał na związki, jakie łączą oryginalną doktrynę marksistowską z jej polityczną realizacją w formie biurokratycznego despotyzmu.

4. *Rewizjonizm i ortodoksja we Francji*

Od drugiej połowy lat 50-tych marksizm francuski był ośrodkiem żywych debat, w których rewizjonistyczne idee rozwijały się po części w konfrontacji, po części z pomocą filozofii egzystencjalnej. Ta ostatnia, w wersji zarówno Heideggera, jak Sartre'a, zawierała jeden istotny wątek, który spokrewniał ją z tendencjami rewizjonistycznego marksizmu: ostre przeciwstawienie nieredukowalnej podmiotowości ludzkiej i „rzeczowego" sposobu istnienia, z jednoczesnym podkreśleniem stałej tendencji człowieka do ucieczki od podmiotowej, a więc wolnej i odpowiedzialnej, egzystencji ku „zreifikowanej" formie życia. Heidegger rozbudował zawiły system kategorii, które miały uchwycić owo ześlizgiwanie się człowieka w „nieautentyczność", w anonimowość, owo pragnienie identyfikacji z nieosobową rzeczywistością. Podobnie Sartre'owskie analizy, skupione wokół opozycji bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, jego demaskatorska pasja w ujawnianiu złej woli, która zasłania przed nami naszą wolność i szuka ucieczki od odpowiedzialności za siebie i świat – wszystko to przystawało do rewizjonistycznych prób restytucji marksizmu jako filozofii wolnej podmiotowości. Zarówno Marks, jak Kierkegaard na swój sposób protestowali przeciwko temu, co uważali u Hegla za próbę wchłonięcia podmiotowości ludzkiej przez bezosobowy byt historyczny; w tym sensie tradycja filozofii egzystencjalnej zbiegała się z tym, co właśnie rewizjonizm wydobywał u Marksa jako ideę fundamentalną.

W dalszym swoim rozwoju, Sartre przestał identyfikować marksizm ze Związkiem Radzieckim i komunizmem francuskim, sam natomiast poczynił wyraźny krok w kierunku własnej identyfikacji z marksizmem. W *Critique de la raison dialectique* (1960) podjął próbę rewizji egzystencjalizmu i wyłożył własną interpretację marksizmu. Dzieło to, rozwlekłe i bezkształtne, zawiera kilka idei wyraźnie świadczących o tym, że z dawnej filozofii egzystencjalnej Sartre'a ledwo cień pozostał. Sartre twierdzi, że marksizm jest *par excellence* filozofią współczesności i że z racji czysto historycznych nie może być krytykowany inaczej niż ze stanowiska przedmarksistowskiego, to jest reakcyjnego – podobnie jak filozofia Locke'a i Descartesa mogła być w XVII wieku krytykowana tylko z pozycji scholastycznych. Marksizm jest zatem nieprzezwyciężalny i wszelka krytyka pod adresem jego poszczególnych przejawień musi być krytyką „wewnątrzną".

Abstrahując od nonsensu, który ma uzasadnić „nieprzezwyciężalność" historyczną marksizmu (wynikałoby z wywodu Sartre'a, że Leibniz krytykował Locke'a, a Hobbes Descartes'a ze scholastycznych pozycji), *Krytyka* jest interesująca jako próba znalezienia wewnątrz marksizmu miejsca na twórczość i spontaniczność przy porzuceniu „dialektyki przyrody" oraz determinizmu historycznego, ale przy zachowaniu społecznego sensu ludzkich zachowań. Ludzkie zachowania świadome nie są już przedstawione po prostu jako projekcje wolności, produkujące ludzką „czasowość", ale jako ruchy „totalizacji", których sens jest współwyznaczony przez zastane warunki społeczne. Innymi słowy: osobnik ludzki nie jest bezwzględnie wolny w nadawaniu sensu swoim

poczynaniom, ale nie jest też zniewolony warunkami. Istnieje możliwość swobodnej fuzji wielu projektów ludzkich, które stworzą społeczeństwo komunistyczne, ale żadne „obiektywne" prawa nie mogą w tej sprawie dać gwarancji. Życie społeczne składa się nie tylko z indywidualnych aktów, zakorzenionych w wolności, ale jest także osadem istniejącej historii, który ogranicza ludzi; jest także walką z naturą, która stawia swoje ograniczenia i sprawia, że stosunki społeczne zdominowane są przez niedostatek (*rareté*), że więc wszelkie zaspokajanie potrzeb może być źródłem antagonizmu i utrudnia wzajemną akceptację innego człowieka jako człowieka. Ludzie są wolni, ale niedostatek sprawia, że faktyczne zdolności wyboru są im odebrane, tym samym odebrana jest cząstka człowieczeństwa; znosząc niedostatek, komunizm przywraca ludziom zarówno wolność, jak zdolność do uznania wolności innych (Sartre nie wyjaśnia bliżej, w jaki sposób mianowicie komunizm usuwa niedostatek; zaspokaja się obietnicą złożoną w tej sprawie przez marksistów). Możliwość komunizmu tkwi w możliwości dobrowolnego łączenia wielu projektów indywidualnych w jeden projekt wspólny o celach rewolucyjnych. Opis grup, które tworzą się we wspólnej akcji i nie uszczuplają wolności indywidualnej żadnego z uczestników, jest w *Krytyce* Sartre'a jak gdyby wizją organizacji rewolucyjnej, która by miała zastąpić hierachiczną i zdyscyplinowaną partię komunistyczną, połączyć harminijnie swobodę jednostki ze skutecznością działania politycznego. Opis ten jest na tyle ogólnikowy, że realne problemy, jakie wyłaniają się przy próbach uzgodnienia tych dwóch wartości, nie są wspomniane. Widoczne jest tylko, że Sartre przemyśliwał nad tym, w jaki sposób można by stworzyć komunizm, który by uniknął nie tylko biurokratyżacji, ale także instytucjonalizacji (skoro wszelką instytucjonalizacja jest przeciwna spontaniczności i rodzi „alienację").

Nie wydaje się, by *Krytyka* Sartre'a, pomijając liczne zbyteczne neologizmy, zawierała jakąkolwiek nową próbę interpretacji marksizmu; co do historycznego charakteru percepcji i wiedzy, łącznie z negacją dialektyki natury, Sartre idzie śladami Lukácsa. Jeśli chodzi o próbę połączenia spontaniczności z presją historycznych warunków, to, jak się zdaje, nie znajdziemy w tym dziele dużo ponad to, że wolność należy przechować w organizacji rewolucyjnej i że w przyszłości będzie wolność zupełna, bo komunizm zlikwiduje niedostatek. Obie myśli nie są wyraźną nowością na gruncie marksizmu, nowością byłoby, gdyby Sartre ponadto umiał powiedzieć, jak to zrobić.

Rewizjonizm właściwy, to jest uprawiany przez ludzi, którzy wywodzili się z tradycji komunistycznej, nie był wprawdzie „sartryzmem", ale pod niektórymi względami zdradzał inspirację egzystencjalną.

Rewizjonizm ten miał różne formy. Już pod koniec lat 40-tych uformowała się grupa dysydentów trockistowskich pod nazwą Socialisme ou Barbarie (i która wydawała pismo pod tą nazwą). Grupa ta odrzucała trockistowską teorię, wedle której Związek Radziecki jest wynaturzonym państwem robotniczym, wykazywała natomiast, że jest to państwo rządzone przez nową klasę wyzyskiwaczy, kolektywnie władających środkami produkcji. Szukała przy tym źródeł tej nowej formy eksploatacji w samej leninowskiej teorii partii i

chciała przywrócić wigor idei samorządu robotniczego jako socjalistycznej formy rządzenia; partia jest nie tylko zbyteczna, ale prowadzi ruch socjalistyczny do upadku. Grupa Socialisme ou Barbarie (C. Lefort, C. Castoriadis) wprowadziła do Francji tematy, które od końca lat 50-tych stanęły w centrum politycznych dyskusji: samorząd robotniczy, socjalizm bez partii, demokracja przemysłowa.

Bardziej filozoficznie zorientowany rewizjonizm uprawiała grupa filozofów i socjologów, która od 1956 roku wydawała pismo „Arguments"; w większości składała się ona z ludzi, którzy wystąpili lub zostali usunięci z partii komunistycznej (Kostas Axelos, Edgar Morin, Pierre Fougeyrollas, François Châtelet, Jean Duvignaud). Współpracował z nią również Henri Lefebvre (wyrzucony z partii w 1958 roku). Grupa Arguments nie używała w ogóle typowego języka komunistycznej filozofii, próbowała natomiast marksistowskie tematy alienacji i reifikacji połączyć z kategoriami wywodzącymi się z psychoanalizy, z biologii, z socjologii nowoczesnej. Nikt z tych ludzi nie aspirował do wierności doktrynie Marksa. Axelos, który był, jeśli tak można powiedzieć, heideggerystą marksizującym, krytykował Marksa za techniczną interpretację ludzkiej egzystencji; Joseph Gabel w książce o fałszywej świadomości ustalał zbieżności między socjalną a psychiatryczną symptomatyką „reifikacji"; Châtelet w książce o początkach historiografii greckiej zastanawiał się nad związkami, jakie zachodzą między potrzebą pisania historii a świadomością jej tworzenia; Fougeyrollas krytykował Marksowską redukcję „alienacji" do klasowych i ekonomicznych warunków. W ogólności grupa Arguments ukazywała, że kategorie wypracowane przez Marksa nie są wystarczające w analizie społeczeństwa na dzisiejszym poziomie technicznym, że nie chwytają one ani „planetarnej" sytuacji człowieka, ani biologicznych warunków egzystencji, ani pozaekonomicznych źródeł alienacji. Lefebvre, nie rezygnując z Marksowskiej utopii „człowieka całkowitego", o której wielekroć pisał uprzednio, gdy był komunistą, zwrócił swoją uwagę ku kwestiom tych specyficznych form „reifikacji", które powstają w społeczeństwie konsumpcyjnym, w warunkach względnego dobrobytu, rosnącej urbanizacji i rosnącej ilości wolnego czasu. Podobnie jak wielu innych neomarksistów utrzymywał, że „wyzwolenie", jeśli ma sens, odnosi się przede wszystkim do odrzucenia zinternalizowanych w świadomości opresywnych reguł kapitalistycznego społeczeństwa. Przestał jednak, jak się wydaje, wierzyć w to, że zupełne pokonanie alienacji jest możliwe; podjął ponownie, w nowej wersji „krytykę życia codziennego"; twierdził, że życie codzienne – w odróżnieniu od dziedziny produkcji – jest tą sferą, gdzie izolacja ludzi, mechanizacja życia, utrata zdolności porozumienia, objawiają się najsilniej i gdzie właściwa rewolucja wiodąca ku ekspansji ludzkich możliwości, powinna się dokonać.

Większość francuskich rewizjonistów porzuciła nadzieję na to, że klasa robotnicza stanie się, dzięki swemu szczególnemu posłannictwu historycznemu, wyzwolicielem ludzkości; ich sceptycyzm w tym punkcie zbiegł się z krytyką szkoły frankfurckiej i tak samo usuwał z ich filozofii to, co z pewnością stanowi kamień węgielny marksizmu. Dlatego też, jeśli idea „rewolucji" jeszcze

pojawia się w tym piśmiennictwie, nie ma ona sensu marksistowskiego; chodzi raczej o rewolucję w emocjach, w nastawieniu życiowym, w formach kontaktów między ludźmi niż o przejęcie władzy politycznej przez taką czy inną „awangardę". Po kilku latach stało się jasne, że nikt z rewizjonistów tej grupy (wyjąwszy, być może, Lefebvre'a) nie może uchodzić za marksistę w żadnym uchwytnym sensie, mimo że tu i ówdzie pojęcia lub tematy przejęte z marksistowskiej tradycji pojawiają się w ich pismach.

Co do Garaudy'ego, który przez wiele lat był czołowym eksponentem partii w sprawach filozofii, przeszedł on w latach 60-tych ewolucję zgodną zrazu z ogólnymi założeniami komunistycznej „destalinizacji". W książce *Perspectives de l'homme* (1959) nie tylko podjął humanistyczną interpretację Marksa, ale szukał terenu porozumienia z egzystencjalistami, fenomenologami, chrześcijanami i zdawał się do wszystkich wyciągać rękę. W książce *D'un réalisme sans rivages* (1963) wystąpił z kolei z tak wspaniałomyślną interpretacją realizmu w literaturze, iż Proust i Kafka mogli się w tak pojętym realizmie pomieścić. Książki te dość wyraźnie miały zamiar taktyczny: zbiegały się z próbą wyjścia partii komunistycznej z narzuconej sobie izolacji intelektualnej. Jednakże Garaudy posuwał swoją humanistyczną wersję marksizmu coraz dalej, aż do krytyki systemu sowieckiego i ostrego potępienia sowieckiego najazdu na Czechosłowację. Został usunięty z partii w 1970 roku, po serii kłótni i oskarżeń. W książce pod ambitnym tytułem *Toute la vérité* (1970), gdzie zgromadzone są dokumenty dotyczące sporu Garaudy'ego z partią, występuje on nadal jako komunista, który chce partię odnowić i uleczyć z ideologicznej sklerozy w imię skuteczności komunizmu. W końcu nawrócił się na islam.

W drugiej połowie lat 60-tych, kiedy to paryska moda na egzystencjalizm wygasła, a rozwinięta była moda następna – strukturalizm – zupełnie odmienna interpretacja marksizmu podjęta przez francuskiego komunistę Althussera jęła zdobywał sobie wzięcie. Jedną z przyczyn powodzenia strukturalizmu była okoliczność, że metoda ta powstała zrazu na gruncie lingwistyki, która cieszyła się reputacją jedynej dyscypliny humanistycznej zdolnej do ustanawiania dość ścisłych „praw"; stąd nadzieja, że można będzie z pomocą podobnych zabiegów nadać „naukowy" status innym dziedzinom humanistyki, kompromitująco w tym zakresie nieudolnym. Lévi-Strauss wprowadził we Francji w obieg ideę humanistyki strukturalnej, niehistorycznej i obywającej się w ogólności bez ludzkich podmiotów, skoncentrowanej na analizie systemu znaków funkcjonujących w mitach społeczeństw pierwotnych; „struktura" owego systemu nie była niczyim świadomym dziełem ani nie była obecna w świadomości tych, co się nim posługiwali, lecz odsłaniała się wzrokowi badacza. Althusser w dwóch kolejnych książkach *Pour Marx* (1965) i *Lire le Capital* (z E. Balibarem, 1966) próbował znaleźć w marksizmie taką właśnie, strukturalistyczną metodę badania, z której zarówno podmioty ludzkie, jak ciągłość historyczna są świadomie wyrugowane. Obiektami jego ataku są „humanizm", „historyzm" i empiryzm, przy czym twierdzi on, że w rozwoju intelektualnym Marksa można zauważyć wyraźny przełom, przypadający na rok 1845 (*Ideologia niemiecka*); o ile przedtem Marks, jeszcze w niewoli Heglowskiej i Feuer-

bachowskiej tradycji, opisywał świat w „humanistycznych" i „historycystycznych" kategoriach (jak alienacja) i miał na uwadze ludzkie konkrety, to następnie uwolnił się od tej ideologicznej spuścizny i skonstruował ściśle naukową teorię, która stanowi marksizm właściwy (dlaczego należy uważać późnego, nie zaś wczesnego Marksa, za „prawdziwego" Marksa, nie jest wyjaśnione). Ten marksizm, którego *Kapitał* jest najpełniejszym wyrazem, a metodologiczna treść wyjaśniona jest we *Wstępie* do *Grundrisse*, odrzuca myśl, by proces historyczny był opisywalny w kategoriach działań podmiotów ludzkich; podobnie jak we wszelkiej nauce, zdaniem Althussera, obiekt *Kapitału* nie jest realnym przedmiotem, ale konstruktem teoretycznym, w którym wszystkie elementy są zależne od całości. Materializm historyczny polega nie na tym, iż uzależnia pewne strony rzeczywistości historycznej od innych (nadbudowę od bazy), ale każdą z nich uzależnia od całości (idea Lukácsa, na którego jednak Althusser nie powołuje się w tym kontekście); każda dziedzina ma jednak własny rytm przemian, nie wszystkie rozwijają się równolegle i w każdym momencie znajdują się na różnych poziomach ewolucji. Althusser nie definiuje, czym jest ideologia i czym nauka, zadowalając się oznajmieniem, że nauka nie może być określona przez żadne „zewnętrzne" kryteria prawdy (jak chcą pozytywiści), ale tworzy swoją „naukowość" we własnej „teoretycznej praktyce". Pozbywszy się w ten sposób kłopotu z kryteriami „naukowości", stwierdza, że analiza społeczeństwa kapitalistycznego u Marksa nie odwołuje się w ogóle do podmiotów ludzkich, lecz bada stosunki produkcji, które same wyznaczają funkcje ludziom w nich uczestniczącym (jest prawdą, że Marks w *Kapitale* widzi osobniki tylko jako wcielenia funkcji określonych ruchem kapitału, lecz jest to po prostu powtórzenie jego wczesnego spostrzeżenia, iż kapitał faktycznie redukuje osobniki do nosicieli pieniądza lub nosicieli siły roboczej; jest to właśnie powód „dehumanizującej" funkcji kapitalizmu, którą komunizm obiecuje znieść; w tej sprawie mamy więc do czynienia nie z uniwersalną regułą metodyczną, ale z krytyką antyhumanistycznej natury wartości wymiennej). Obiektem badania jest więc „struktura" (słowo występujące bez przerwy w wymienionych książkach, lecz nigdzie nie wyjaśnione), nie zaś jej ludzkie, podmiotowe elementy. „Humanizm", jak się zdaje, oznacza dla Althussera taką właśnie teorię, która proces historyczny redukuje do działań osobniczych, albo taką, która widzi w osobnikach ludzkich tę samą, powieloną naturę gatunkową, albo taką, która wyjaśnia zmiany historyczne odwołując się do ludzkich potrzeb (nie zaś do bezosobowych „praw"). Historyzm, jak się zdaje, jest z kolei regułą (choć i tego słowa Althusser nie wyjaśnia), która wszystkie formy kultury, w szczególności naukę, relatywizuje do zmiennych warunków historycznych (jak Gramsci), a wobec tego nie chwyta szczególnego dostojeństwa nauki i jej „obiektywności". Tymczasem, powiada Althusser, w marksizmie nauka nie należy do „nadbudowy", ma ona własne reguły i własny tok ewolucyjny, buduje obiektywne całości pojęciowe, nie jest „wyrazem" świadomości klasowej; stąd rację miał Lenin twierdząc, że musi ona zostać wniesiona z zewnątrz do ruchu robotniczego i nie może powstać jako element czy produkt walki klasowej. Istotne jest bowiem, że różne składniki

życia społecznego rozwijają się nierówno (co Mao Tse-tung zauważył, jak Althusser mniema) i że nie jest tak, by każda wyrażała tak samo jednego i tego samego ducha epoki; mają one względną autonomię, a „sprzeczności" społeczne, kulminujące w rewolucjach, zawsze są zbiegiem konfliktów, powstałych z owych „nierówności". To ostatnie zjawisko Althusser nazywa „naddeterminacją", mając na myśli, jak się zdaje tyle, że poszczególne zjawiska są zdeterminowane nie tylko przez aktualną całość (jak „kapitalizm"), ale także przez rytm rozwojowy danej dziedziny życia. Chodzi mu więc o to, iż na przykład, stan nauki zależy po części od poprzedniej historii nauki, nie tylko od aktualnej całości społecznej, podobnie jak sytuacja w malarstwie – od poprzedniej historii malarstwa. Jest to, jak się zdaje, bardzo mało kontrowersyjna teza, powtórzenie Engelsowskich uwag o „względnej niezależności nadbudowy". Althusser powtarza przy okazji za Engelsem, że mimo „nad-determinacji" zawsze obowiązuje determinacja „w ostatniej instancji" przez stosunki produkcji, lecz nie dodaje do tej mglistej idei Engelsa niczego, co by ją uczyniło mniej mglistą. Chodzi po prostu o to, że poszczególne zjawiska w kulturze tłumaczą się z reguły przez wiele różnych okoliczności – zarówno przez historię szczególnej dziedziny życia, do której dane zjawisko należy, jak przez wpływ rozmaitych współczesnych sytuacji społecznych. Nie jest natomiast wyjaśnione, czemu ta zdroworozsądkowa obserwacja zawdzięcza swoją wybitną „naukowość", dlaczego uważać ją za rewolucyjne odkrycie marksizmu i w jaki sposób można na jej podstawie jakikolwiek poszczególny fakt wytłumaczyć, a tym bardziej – przepowiadać przyszłość. Nie wiadomo także, w jaki sposób można porównywać różne dziedziny kultury, na przykład rzeźbę i doktryny polityczne, aby stwierdzić, że ich stopień rozwoju jest taki sam albo inny; można by to zrobić tylko przy założeniu, że możemy wydedukować ze znajomości „praw historycznych", jaki powinien być stan rzeźby, aby odpowiadał danemu stanowi „stosunków produkcyjnych", Althusser nie podaje wszelako metod takiej dedukcji (skądinąd zasada, że przywódcy partyjni znają owe reguły, była zawsze nader przydatna w państwach komunistycznych, gdzie prześladowania z powodów ideologicznych były uzasadnione tym oto, że istniejący stan świadomości społecznej „nie dorasta" do stosunków produkcyjnych; rządzący wiedzą bowiem, jaka powinna być treść owej świadomości, aby zgadzała się z „bazą").

Z czasem Althusser doszedł do wniosku, że „przełom epistemologiczny", który w jego mniemaniu nastąpił u Marksa w 1845 roku, nie był w rzeczywistości zupełnie przełomem, albowiem elementy godnego pożałowania humanizmu, historyzmu i heglizmu obecne są nadal w *Kapitale*. Dopiero dwa teksty Marksa, mianowicie list znany jako *Krytyka programu gotajskiego* oraz notatki na marginesie podręcznika Wagnera są zupełnie wolne od tych ideologicznych wtrętów. W sumie nie jest jasne, czy marksizm w ogóle istniał za czasów Marksa, czy też pojawił się dopiero w książkach Althussera.

Duże powodzenie, jakim zwłaszcza w drugiej połowie lat 60-tych cieszyły się propozycje Althussera, nie tłumaczy się ich szczególną polityczną treścią, gdyż nic określonego pod względem politycznym z tej interpretacji nie wyni-

ka. Ważne jest raczej, że Althusser występuje przeciwko tym, którzy w imieniu marksizmu oferowali przyjaźń egzystencjalistom, fenomenologom czy chrześcijanom, a w ten sposób roztapiali doktrynę i pozbawiali ją wyraźnej odrębności; Althusser zaś wznawia „integryzm" ideologiczny, zapewniając, że marksizm jest doktryną samowystarczalną, nie potrzebującą zewnętrznych zapożyczeń, a przy tym nauką co się zowie (mitologia „naukowości" odgrywała zresztą zawsze ogromną rolę w propagandzie marksizmu; Althusser nieustannie powtarza, że uprawia naukę; zapewnienia takie, bardzo pospolite w książkach marksistowskich, nie pojawiają się wcale w dziełach uczonych, ani przyrodników, ani humanistów). Interepretacja Althussera, pomijając kilka neologizmów, nie przyniosła nowości teoretycznych; była tylko próbą powrotu do sztywności ideologicznej i ekskluzywizmu doktrynalnego, do wiary, że można uchronić marksizm przez zanieczyszczeniami z innych prądów myślowych pochodzącymi. W tym sensie jest ona powrotem do dawnego modelu bigoterii komunistycznej. Skądinąd jest wszakże objawem odwrotnego procesu, który rozpoczął się w latach postalinowskiego rozkładu: podobnie jak przed pierwszą wojną światową marksizm „zarażał się" panującymi ideami czy modami w kulturze (marksizm neokantowski, anarcho-marksizm, darwinizm marksistowski, marksizm empiriokrytyczny itd.), tak w ostatnich dwóch dziesięcioleciach, próbując rozpaczliwie nadrobić długotrwałą izolację, szuka on pomocy w najrozmaitszych gotowych zasobach czy chwilowo popularnych prądach umysłowych: stąd mamy marksizm heglizujący, egzystencjalny, chrześcijański, albo, jak w przypadku Althussera, strukturalistyczny. Inne przyczyny ogólnej mody strukturalistycznej, która pojawiła się w humanistyce pod koniec lat 50-tych, są odrębnym tematem, w który nie będziemy się wdawać.

***

Rewizjonizm w sensie tu omawianym był tylko jednym z wielu przejawów dezintegracji marksizmu w postalinowskich latach; jego doniosłość polegała na tym, że przyczynił się znacznie, swoją krytyką, do upadku wiary ideologicznej w krajach komunistycznych i do ujawnienia zarówno intelektualnej, jak moralnej nędzy oficjalnego marksizmu komunistycznego; zwrócił także uwagę na różne strony marksistowskiego dziedzictwa uprzednio lekceważone i dał impuls historycznym studiom. Hasła i wartości, przez rewizjonizm puszczone w obieg, nie zginęły bynajmniej i nadal pojawiają się pospolicie w demokratycznej opozycji krajów komunistycznych, przeważnie jednak nie występują już w kontekście swoiście rewizjonistycznym; innymi słowy, krytyka komunistycznego despotyzmu coraz rzadziej i z coraz mniejszą skutecznością przybiera formę „uzdrowienia komunizmu", „naprawy marksizmu" czy „powrotu do źródeł". W rzeczy samej, aby walczyć z despotycznymi formami rządzenia nie jest konieczny argument, iż despotyzm sprzeciwia się doktrynie Marksa albo Lenina (w tym drugim przypadku dowód takiej sprzeczności jest szczególnie trudny); argumenty takie były ważne i stosowne w szczególnej sytuacji lat 50-tych, lecz w znacznej części utraciły swój walor. Również w

filozoficznych dyskusjach rewindykacja podmiotowości ludzkiej przeciwko wierze w „prawa historyczne" albo przeciwko „teorii odbicia" nie wymaga wcale oparcia w autorytetach marksistowskich, a nawet może być uprawiana z większą łatwością bez tych autorytetów. W tym sensie rewizjonizm w dużej części się zdezaktualizował, przez co jednak nie utraciły waloru poszczególne jego idee czy analizy krytyczne.

5. Marksizm i nowa lewica

Tak zwana nowa lewica jest także zbiorem objawów świadczących, z jednej strony, o uniwersalizacji marksistowskiej frazeologii, z drugiej zaś, o rozkładzie doktryny i jej niedostosowaniu do współczesnych zagadnień społecznych. Trudno określić wspólne cechy ideologiczne wszystkich grup i sekt, które bądź same sobie to miano nadają, bądź są w ten sposób charakteryzowane. We Francji w drugiej połowie lat 50-tych uformowała się pod tą nazwą grupa o aspiracjach rewolucyjnych (wyrosła z niej po części PSU), a podobne powstały w Wielkiej Brytanii i niektórych innych krajach. Katalizatorem nowolewicowych ruchów był XX Zjazd KPZR, a następnie – może w większym jeszcze stopniu – stłumienie rewolucji węgierskiej przez wojska sowieckie oraz inwazja sueska (w Wielkiej Brytanii wyraz piśmienniczy tej tendencji dawały pisma „New Reasoner" i „University and Left Review", później połączone w „New Left Review"). Działacze tej orientacji potępiali stalinizm jako całość, a inwazję na Węgrzech w szczególności, różnili się jednak między sobą co do tego, w jakim stopniu „degeneracja" sowieckiego systemu jest nieodwracalna oraz czy są szanse na polityczną, moralną i intelektualną odnowę istniejących partii komunistycznych. Zarazem jednak podkreślali swoją solidarność z marksizmem jako ideologią klasy robotniczej, a niektórzy także z leninizmem. Zależało im także szczególnie na tym, aby ich krytyka stalinizmu różniła się wyraźnie od krytyki uprawianej przez socjaldemokrację lub prawicę i aby żadną miarą nie zasłużyć na miano „antykomunistów"; przechowywali tedy starannie etos rewolucyjny i marksistowski i łączyli przy każdej okazji swoją krytykę stalinizmu ze wzmożonymi atakami na imperializm państw zachodnich, ze sprawą wyścigu zbrojeń i antykolonializmem.

Grupy te przyczyniły się do fermentu w partiach komunistycznych i do ogólnego ożywienia dyskusji ideologicznych, jednakże nie wypracowały, o ile można sądzić, żadnego alternatywnego modelu socjalizmu, prócz ogólników. Miano „nowej lewicy" nadawali sobie różni dysydenci komunistyczni próbujący poza istniejącymi partiami odrodzić „prawdziwy komunizm", różne większe i mniejsze grupy o orientacji maoistycznej, trockistowskiej lub innej. We Francji „goszystami" nazywa się najczęściej te grupy lewicowe, które podkreślają swoją opozycję względem wszystkich instytucji autorytetu, władzy i panowania, wciągając w swoją krytykę również partie leninowskiej „awangardy". Trockizm, w latach postalinowskich, doznał niejakiego ożywienia, co – zgodnie z prawem natury – spowodowało liczne sekciarskie rozłamy, powsta-

nie kilku odrębnych „międzynarodówek" itd. W latach 60-tych nazwa „nowa lewica" upowszechniła się w krajach europejskich i w Ameryce Północnej jako zbiorczy szyld dla ideologii ruchów studenckich, które – nie identyfikując się z komunizmem sowieckim a często stanowczo się od niego odcinając – operowały frazeologią globalnej rewolucji antykapitalistycznej, a szukały wzorów i bohaterów głównie w krajach trzeciego świata. Żadne godne uwagi wyniki intelektualne nie powstały do tej pory w tej sferze ideologicznej. Charakterystyczne tendencje studenckiego „leftyzmu" lat 60-tych można opisać następująco:

Po pierwsze, samo pojęcie „dojrzałości" społeczeństwa do rewolucji jest burżuazyjnym oszustwem; należycie zorganizowana grupa może zrobić rewolucję w każdym kraju i radykalnie zmienić wszystkie stosunki społeczne (rewolucja tu i teraz). Nie ma na co czekać, należy użyć przemocy, aby zniszczyć istniejące państwa i elity władzy, a przy tym nie wdawać się w dyskusje co do tego, jaka ma być organizacja ekonomiczna lub polityczna przyszłego ustroju. Rewolucja już to wymyśli sama w odpowiednim momencie.

Po wtóre, istniejący świat zasługuje na zagładę we wszystkich bez wyjątku swoich aspektach, rewolucja ma więc być globalna, totalna, absolutna, nieograniczona, wszechobejmująca. Ponieważ tak się złożyło, że ta totalna rewolucja zaczęła się na uniwersytetach, tedy naturalną jest rzeczą, że jej pierwsze ciosy były wymierzone w oszukańcze instytucje akademickie, nade wszystko w wiedzę i sprawności logiczne; w rewolucyjnych pismach, broszurach i ulotkach można było wyczytać, że rewolucjoniści nie powinni się wdawać w dyskusje z profesorami, gdy ci chcą od nich wyjaśnień na temat postulatów lub słów używanych; częste były hasła „wyzwolenia" od nieludzkiego ucisku, jaki studenci znoszą, na przykład w postaci obowiązku zdawania egzaminów lub uczenia się takich czy innych przedmiotów. Do naturalnych obowiązków rewolucjonistów należało także oponowanie przeciwko wszystkim reformom – uniwersyteckim czy ogólnospołecznym, jako że rewolucja ma być globalna, a wszelkie cząstkowe zmiany są spiskiem *establishment*'u. Albo wszystko będzie totalnie zmienione, albo nic, skoro, jak uczył Lukács, Marcuse i szkoła frankfurcka, społeczeństwo kapitalistyczne stanowi wewnętrznie powiązaną całość i tylko jako całość może być przekształcone.

Po trzecie, ponieważ klasa robotnicza została beznadziejnie zdeprawowana przez burżuazję, nie należy na nią liczyć. W tej chwili okrutny ucisk dotyka nade wszystko studentów, którzy też są najbardziej rewolucyjną częścią społeczeństwa. Ucisk jest uniwersalny: burżuazja wprowadziła kult pracy, wobec tego należy przestać pracować (przedmioty potrzebne do życia jakoś się znajdą). Jednym z perfidnych środków ucisku jest zakaz używania narkotyków, przeciw któremu też trzeba walczyć. Wyzwolenie seksualne, wyzwolenie od pracy, od restrykcji, od rygorów akademickich, wyzwolenie uniwersalne i totalne – oto komunizm.

Po czwarte, wzorów totalnej rewolucji dostarcza trzeci świat. Bohaterami tej nowej lewicy byli przywódcy polityczni z Afryki, Ameryki Łacińskiej i Azji. Stany Zjednoczone należy przeobrazić na obraz Chin, Wietnamu lub

Kuby. Oprócz polityków trzeciego świata i ideologów zajmujących się jego problemami (jak F. Fanon i R. Debray) wśród nowej lewicy studenckiej szczególną popularnością cieszyli się niektórzy przywódcy ruchu murzyńskiego w Stanach Zjednoczonych – ci zwłaszcza, którzy wzywali do przemocy i głosili hasła czarnego rasizmu.

Jeśli ideologiczne fantazje tej lewicy, której apogeum przypada na lata 1968-69, nie były niczym więcej niż farsą albo kaprysami rozpieszczonych dzieci klas średnich, jeśli ekstremistyczne grupy w tym ruchu do złudzenia przypominały bojówki faszystowskie, to cały ruch z pewnością był objawem głębokiego załamania się wartości, którymi żyły społeczeństwa demokratyczne przez wiele dziesięcioleci; w tym sensie był „rzeczywisty", niezależnie od groteskowej frazeologii (to samo można powiedzieć o nazizmie i faszyzmie). Lata 60-te doprowadziły do powszechnej świadomości dramatyczne problemy, z którymi ludzkość może uporać się tylko – jeśli w ogóle może się uporać – w skali globalnej: przeludnienie, klęski ekologiczne oraz nędza, zacofanie i ekonomiczne niepowodzenia trzeciego świata; jednocześnie widocznym się stało, że w obliczu drapieżnych i wzajem się podtrzymujących nacjonalizmów zastosowanie skutecznych środków globalnych jest nader mało prawdopodobne. Wszystko to, w połączeniu z różnymi zjawiskami kryzysowymi w systemach edukacji oraz z okazjonalnymi napięciami politycznymi i wojennymi, ze strachem przed wojną światową, stworzyło powszechną atmosferę niepewności i poczucie, że istniejące środki naprawy są bezskuteczne. Nastąpiła jedna z tych sytuacji, jakie często zdarzały się w dziejach wtedy, gdy ludzie mieli wrażenie, że znaleźli się w ślepej uliczce: rozpaczliwe pragnienie cudu, wiara, że istnieje jeden magiczny klucz, który za jednym zamachem otworzy drzwi raju, wyczekiwania chiliastyczne i apokaliptyczne. Poczucie powszechnego kryzysu spotęgowane było przez niezmierną szybkość informacji, dzięki której wszystkie lokalne klęski i problemy błyskawicznie są znane całemu światu i kumulują się w świadomości jako klęski uniwersalne. Eksplozja nowej lewicy wśród młodzieży akademickiej była objawem frustracyjnej agresji, która łatwo budowała sobie frazeologię z pewnych haseł marksistowskich, a raczej z kilku wyrażeń, pochodzących z marksistowskiego zasobu: wyzwolenie, rewolucja, alienacja itd. Skądinąd, jeśli przyjrzeć się typowym hasłom ideologicznym nowej lewicy, mają one z marksizmem tradycyjnym niewiele wspólnego: „rewolucja" bez klasy robotniczej, nienawiść do nowoczesnej technologii jako takiej (Marks był piewcą postępu technicznego; spodziewał się, że kapitalizm runie między innymi z powodu swojej niezdolności do postępu technicznego; lecz byłoby zbyt śmieszne powtarzanie dzisiaj tego proroctwa), kult prymitywnych społeczeństw (którymi Marks nie interesował się prawie) jako nosicieli postępu, nadzieje na lumpenproletariat amerykański jako wielką siłę rewolucyjną, nienawiść do wykształcenia i fachowości. Marksizm miał jednak ową stronę apokaliptyczną, która niejednokrotnie dawała o sobie znać w późniejszych recepcjach; owe kilka frazesów czy słów przejętych z marksistowskiego słownika wystarczały nowej lewicy jako podstawa wiary, iż można za jednym zamachem przeobrazić kompletnie świat i uczynić zeń boską krainę cudów, czemu prze-

szkadzają tylko wielkie monopole i profesorowie uniwersytetów. Partie komunistyczne były i są oskarżane przez nową lewicę głównie z tej racji, że nie są dość rewolucyjne.

W ogólności mamy do czynienia z sytuacją, w której marksizm jest dostarczycielem pożywek ideologicznych dla najrozmaitszych, często zgoła ze sobą nie powiązanych, interesów i aspiracji. Daleko mu wprawdzie do tego rodzaju uniwersalności, jaka była udziałem chrześcijaństwa w kulturze średniowiecznej, kiedy to wszystkie bez wyjątku skłócone interesy ludzkie, idee i dążenia przybierały formę chrześcijańską i artykulowały się w podobnej frazeologii. Marksizm dostarcza ideologicznego rynsztunku tylko niektórym rodzajom aspiracji i tendencji; lecz jest ich dość wiele. Slogany marksistowskie służą rozmaitym ruchom politycznym w krajach Afryki i Azji albo zaopatrują w ideologiczne oparcie państwa zacofane usiłujące się modernizować środkami przymusu państwowego. Szyld marksistowski przyjmowany przez różne ruchy w krajach trzeciego świata lub nadawany im przez zachodnią prasę często znaczy tylko tyle, że ów ruch dostaje broń ze Związku Radzieckiego albo z Chin; podobnie „socjalizm" jako ideologia państwowa w niektórych krajach nie znaczy wiele więcej niż to, że kraj jest rządzony despotycznie i nie pozwala działać opozycji politycznej. Strzępki marksistowskiej frazeologii przyswajają sobie różne grupy feministyczne, a nawet organizacje mniejszości seksualnych. Najmniej obecna jest frazeologia marksistowska tam, gdzie chodzi o obronę swobód demokratycznych (chociaż i to się zdarza). Wszystko to świadczy o znacznej uniwersalizacji marksizmu jako narzędzia ideologicznego. Mocarstwowe interesy Rosji, nacjonalizm chiński, ekonomiczne rewindykacje robotników francuskich, industrializacja Tanzanii, terrorystyczne akcje organizacji palestyńskich, rasizm murzyński w Stanach Zjednoczonych – wszystkie te interesy przybierają frazeologiczną postać „marksistowską". Nie można na serio rozważać tych interesów z punktu widzenia „poprawności" marksistowskiej; marksistami nazywają siebie często przywódcy polityczny, którzy słyszeli, że marksizm to taka idea, że trzeba zrobić rewolucję i objąć władzę w imieniu ludu, i na tym wyczerpuje się ich teoretyczna wiedza.

Nie ulega wątpliwości, że kluczową rolę w tej uniwersalizacji ideologicznej marksizmu odegrał leninizm, mianowicie zdolność, jaką leninizm wykazał do kanalizowania wszystkich faktycznie obecnych w społeczeństwie żądań i rewindykacji i używania ich jako dźwigni dla zdobycia władzy dyktatorskiej przez partię komunistyczną. Leninizm podniósł oportunizm polityczny do godności teorii. Powstał i zwyciężył w warunkach, do których żadne Marksowskie schematy „proletariackiej rewolucji" nie pasowały; zwyciężył, ponieważ użył jako dźwigni tych aspiracji i żądań, które były rzeczywiście w społeczeństwie żywe, choć z punktu widzenia klasycznego marksizmu „reakcyjne", mianowicie głównie chłopskich i narodowych. Pokazał, że ci, którzy chcą zdobyć przemocą władzę, muszą apelować do wszystkich faktycznie istniejących objawów niezadowolenia i kryzysu, nie interesując się żadnymi doktrynalnymi względami. W sytuacji, w której – wbrew wszystkim marksistowskim przepowiedniom – uczucia i aspiracje nacjonalistyczne są najpotężniejszą i najbar-

dziej aktywną siłą ideologiczną na świecie, jest rzeczą naturalną, że „marksiści" muszą się identyfikować z ruchami nacjonalistycznymi tam, gdzie ruchy te są na tyle silne, iż mogą rozsadzić istniejące struktury władzy.

Ponieważ jednak rozmaite interesy, które w różnych krajach szukają sobie wyrazu ideologicznego w marksistowskiej frazeologii, często są ze sobą skłócone, tedy rozpad marksizmu jest tylko odwrotną stroną jego uniwersalizacji; święta wojna imperiów rosyjskiego i chińskiego może po obu stronach doskonale odbyć się pod marksistowskimi hasłami. Schizmy, które doprowadziły do zniszczenia międzynarodowego ruchu komunistycznego w latach postalinowskich, są w tej sytuacji nieuchronne. W schizmach tych obserwujemy przy tym tendencje, które w zalążkowej formie doszły do głosu już w latach 20-tych, a następnie znikły pod presją stalinizmu lub przechowały się tylko w marginalnych formach; już wtedy narodziły się elementy późniejszego maoizmu (Sułtan-Galijew, Roy), reformizm komunistyczny (dziś reprezentowany przez różne partie zachodnioeuropejskie, zwłaszcza włoską i hiszpańską), idea dyktatury proletariatu sprawowanej przez rady robotnicze, ideologia „lewicowego" komunizmu (Korsch, Pannekoek). Wszystkie te tendencje wracają dziś w nieco odmiennych formach.

Ważną formą, w jakiej marksizm objawiał się w latach 1960-tych i 70-tych jest ideologia samorządu przemysłowego. Ideologia ta genetycznie nie wywodzi się bynajmniej z marksizmu; raczej z tradycji anarchistycznych i syndykalistycznych, z Proudhona i Bakunina. Sprawa zarządzania zakładami przemysłowymi przez robotników była dyskutowana w brytyjskim socjalizmie gildyjnym w XIX wieku, bez marksistowskiej inspiracji; socjaliści już wtedy zdawali sobie sprawę (podobnie jak anarchiści), że upaństwowienie przemysłu samo przez się nie znosi wcale wyzysku, a także, z drugiej strony, że całkowita autonomia gospodarcza poszczególnych przedsiębiorstw musiałaby odtworzyć warunki kapitalistycznej konkurencji z wszystkimi jej skutkami; proponowali więc środki kompromisowe – system reprezentatywnej demokracji produkcyjnej obok demokracji parlamentarnej. Kwestią tą zajmował się także Bernstein, a po rewolucji październikowej występowała z hasłami demokracji przemysłowej lewicowa opozycja komunistyczna, zarówno w Związku Radzieckim, jak na Zachodzie. Sprawy te powróciły w latach postalinowskich, po części pod wpływem doświadczeń jugosłowiańskich. We Francji wśród pierwszych, którzy zajmowali się tą kwestią, wymienić należy Serge Malleta, ekskomunistę, autora książki *La nouvelle classe ouvrière* (1963). Mallet analizował niektóre społeczne konsekwencje automatyzacji przemysłu, zwracając uwagę na rosnącą rolę wykwalifikowanych techników, którzy stali się niejako awangardą klasy robotniczej, ale w nowym sensie, w tym mianowicie, że mogą przewodzić walce o demokratyczną kontrolę nad produkcją, w której to walce dawne odróżnienie ekonomicznej i politycznej strony przestało istnieć; perspektywy socjalizmu nie są związane z nadzieją na globalną rewolucję polityczną, dla której ekonomiczne rewindykacje proletariatu miałyby być przygotowaniem, ale z rozszerzaniem demokratycznych form zarządzania produkcją, w czym wysoko kwalifikowani pracownicy najemni mogą odegrać kluczową rolę.

Sprawa możliwości i perspektyw demokracji przemysłowej nabrała znaczenia centralnego w dyskusjach o socjalizmie demokratycznym; sama przez się nie ma ona nic wspólnego z marzeniami apokaliptycznymi nowej lewicy, której patronami ideowymi byli Marcuse lub Wilhelm Reich. Jest też sprawą zarówno historycznie, jak logicznie od marksizmu niezależną.

***

Jednym z ubocznych skutków ożywienia dyskusji ideologicznych w latach postalinowskich był wzrost zainteresowań historycznych i teoretycznych dla marksizmu, który objawił się w bardzo obfitej produkcji naukowej. W 50-tych i 60-tych latach powstała znaczna ilość wartościowych dziel i przyczynków zarówno do historii marksizmu, jak do analizy jego teoretycznej budowy. Dzieła te pisane są przez ludzi bardzo różnego rodzaju. Wśród autorów cennych rozpraw naukowych są zarówno zdecydowani przeciwnicy marksizmu (jak Bertram Wolfe, Zbigniew Jordan, Gustaw Wetter, Jean Calvez, Eugene Kamenka, Innocenty Bocheński, John Plamenatz, Robert Tucker), jak też tacy, którzy względem doktryny zajmują stanowisko krytyczno-życzliwe (Irving Fetscher, Shlomo Avineri, M. Rubel, Lucio Coletti, George Lichtheim, David McLellan), jak też – mniej liczni – ortodoksi marksistowscy takiej lub innej orientacji (Auguste Cornu, Ernst Mandel, Predrag Vranicki). Pojawiły się liczne studia o genealogii marksizmu i o poszczególnych aspektach doktryny; istnieje dość bogata literatura dotycząca Lenina i leninizmu, Róży Luksemburg, Trockiego, Stalina. Niektórzy marksiści dawniejsi (jak Korsch) zostali wydobyci z zapomnienia. Wszystkie dawne problemy interpretacyjne powróciły, a obok nich pojawiły się nowe. Dyskutuje się sprawę stosunku Marksa do Hegla, marksizmu do leninizmu, sprawę „dialektyki natury", sprawę istnienia i możliwości „marksistowskiej etyki", sprawę determinizmu historycznego, sens teorii wartości. Młodomarksowskie tematy: alienacja, reifikacja, *praxis*, są przedmiotem nieustających debat. W ostatnich latach dalo się zauważyć pewne znużenie w obliczu ogromnej produkcji dzieł wprost lub pośrednio do marksizmu się odnoszących.

6. Marksizm chłopski Mao Tse-tunga

Nie może być sporu co do tego, że rewolucja chińska jest jednym z najważniejszych wydarzeń dwudziestego stulecia. Przez to samo doktryna tej rewolucji, zwana maoizmem, stala się jednym z najważniejszych współczynników walki idei naszych czasów, zupełnie bez względu na to, jaka jest jej wartość mierzona kryteriami intelektualnymi. W rzeczy samej, dokumenty ideologiczne maoizmu i w szczególności pisma teoretyczne samego Mao, jeśli oceniać je wedle europejskich standardów, muszą wydać się niezmiernie prymitywne i nieudolne, a często wręcz dziecinne; nawet Stalin wydaje się, w tym zestawieniu, tęgim teoretykiem. Z drugiej strony potrzebna jest w takich oce-

nach pewna ostrożność. Ci, którzy – jak piszący niniejsze – nie znają języka oryginału i mają bardzo powierzchowną i skąpą wiedzę o kulturze i historii Chin, nie są zapewne w stanie uchwycić pełnego sensu tych tekstów, rozmaitych skojarzeń i aluzji, widocznych dla czytelnika obeznanego z myślą chińską; najwyżej mogą się w tych sprawach zdać na opinie znawców, które jednak nie zawsze się pokrywają. Uwagi poniższe są z tej racji w większym stopniu, niż w jakimkolwiek innym przypadku, oparte na wiedzy z drugiej ręki. W ogólności zaś maoizm, chociaż ma pretensje teoretyczne i filozoficzne, jest raczej zbiorem praktycznych wskazówek, które pod pewnymi względami okazały się nadzwyczaj skuteczne w chińskiej sytuacji.

To, co dziś nazywa się powszechnie maoizmem (albo myślą Mao Tse-tunga, jak Chińczycy mówią), jest tworem ideologicznym, który formował się przez kilkadziesiąt łat. Pewne charakterystyczne cechy chińskiego komunizmu, różne od sowieckiego wariantu, były już widoczne w końcu lat 20-tych. Jednakże dopiero po zwycięstwie komunistów w Chinach w 1949 roku, wyraźny kształt tej ideologii, włączając w szczególności całą utopię Mao, jął się krystalizować, a niektóre bardzo istotne jej elementy, powstały dopiero pod koniec lat 50--tych i później.

W rozwiniętej postaci maoizm jest radykalną utopią chłopską, w której frazeologia marksistowska jest wprawdzie w obfitości obecna, jednak wartości marksizmowi obce zdają się dominować. Kościec tej utopii, czemu trudno się dziwić, w niewielkim tylko stopniu wyrósł z doświadczeń i z idei europejskich. Mao nigdy Chin nie opuszczał, pomijając dwie wizyty, które złożył w Moskwie już jako szef nowego państwa; jego znajomość obcych języków, jak sam przyznawał, była nikła. Należy przypuszczać, że również jego znajomość dzieł Marksa była dość ograniczona; prawdopodobnie, przy swoich roszczeniach do marksistowskiej ortodoksji, nie powtarzałby, jak to miał w zwyczaju, że wszystkie rzeczy mają dwie strony – dobrą i złą – gdyby wiedział, że Marks wyszydził taką „dialektykę" jako drobnomieszczański nonsens; prawdopodobnie także zainteresowałby się (a nie ma w tej kwestii żadnych aluzji w jego pismach) sprawą „azjatyckiego sposobu produkcji", gdyby słyszał, że Marks zajmował się tym problemem. Jego dwa filozoficzne odczyty – o praktyce i o sprzecznościach – są popularnym i uproszczonym wyłożeniem tego, co przeczytał u Stalina i Lenina, z dodatkiem politycznych konkluzji na użytek doraźny; trzeba znacznego natężenia dobrej woli (eufemicznie mówiąc), aby dopatrywać się w tych tekstach teoretycznych głębi.

Nie jest to jednak istotne. Doniosłość chińskiego komunizmu zgoła nie zależy od intelektualnego poziomu jego dogmatów. Mao był jednym z największych, a może największym w naszym stuleciu manipulatorem ogromnych mas ludzkich i ideologia, służąca tej manipulacji, jest godna uwagi przez sam fakt jej skuteczności, nie tylko w Chinach, ale i w innych krajach „trzeciego świata".

Komunizm chiński był kontynuacją procesu rewolucyjnego, który zaczął się od obalenia cesarstwa w 1911 roku, a którego liczne przesłanki narastały już od lat kilkudziesięciu, w szczególności od powstania Tejpingów w połowie

ubiegłego wieku (jednej z najkrwawszych wojen domowych w historii ludzkiej). Mao był głównym konstruktorem drugiej fazy tej rewolucji, która, podobnie jak rewolucja rosyjska, odbyła się pod hasłami nie komunistycznymi, ale – wedle leninowskiej terminologii – „burżuazyjno-demokratycznymi": rozdział ziemi obszarniczej między chłopów, uwolnienie Chin od obcych imperializmów, zniesienie instytucji feudalnych.

Mao Tse-tung (1893-1976) urodził się w rodzinie zamożnego chłopa w prowincji Hunan. W wiejskiej szkole przyswoił sobie elementy chińskiej tradycji literackiej i nabrał zamiłowania do wiedzy. Udało mu się własnymi siłami kontynuować naukę w szkole średniej. Wcześnie przyłączył się do rewolucyjnego ruchu republikańskiego Sun Yat-tsena. Przez czas jakiś walczył w republikańskiej armii, po czym ponownie zapisał się do szkoły, w której uczył się do 1917 roku, próbując zarazem sił w poezji. Przeniósł się z czasem do Pekinu, gdzie pracował w bibliotece uniwersyteckiej. Był w tym czasie nacjonalistą i demokratą o niejasno określonych sympatiach socjalistycznych, lecz nie marksistą.

Kuomintang stawiał sobie za cel uwolnienie Chin od presji obcych imperializmów – japońskiego, rosyjskiego i brytyjskiego, ustanowienie republiki konstytucyjnej i reformy ekonomiczne w celu ulżenia doli chłopstwa. W czasie następnej fali rewolucyjnej rozpoczętej w 1919 roku wyłoniła się w Pekinie pierwsza grupa marksistowska, która w czerwcu 1921 roku, pod patronatem agenta Kominternu, odbyła założycielskie zabranie partii komunistycznej. Mao był wśród owego tuzina założycieli. Zgodnie z poleceniami Kominternu partia ściśle współpracowała z Kuomintangiem, i starała się zdobyć oparcie wśród nielicznego proletariatu (w 1926 roku robotnicy stanowili około 0.5 procenta ludności). Po rzeziach Czang Kai-szeka, po nieudanych próbach powstań komunistycznych i nieskutecznych wysiłkach w celu porozumienia z lewicą Kuomintangu, przywódcy partii potępili swojego dotychczasowego przywódcę za „oportunizm prawicowy", nadal jednak, choć zdziesiątkowani, nastawiali się na pracę wśród robotników, podczas gdy Mao wcześnie propagować jął taktykę inną: szukać oparcia wśród chłopstwa i organizować armię chłopów. Obie tendencje w partii wysuwały jednak na czoło zadania antyimperialistyczne i antyfeudalne, specyficznie komunistyczna perspektywa była praktycznie nieobecna. Mao zaczął w swojej rodzinnej prowincji organizować zbrojny ruch chłopski, który na terenach przez siebie opanowanych wywłaszczał większych posiadaczy ziemskich, organizował szkoły i spółdzielnie, likwidował tradycyjne instytucje.

Przez dwa dziesięciolecia Mao żył poza większymi ośrodkami miejskimi. Rychło stał się nie tylko wybitnym organizatorem partyzanckiej wojny chłopskiej, ale także jedynym na świecie przywódcą partii komunistycznej, który osiągnął tę pozycję bez inwestytury z Moskwy. Przez dwadzieścia lat, obfitujących w niezwykłe zwycięstwa i dramatyczne klęski, walczył w niesłychanie trudnych warunkach przeciwko Kuomintangowi i Japończykom, przez czas pewien wspólnie z Kuomintangiem przeciwko japońskim najeźdźcom. Na zajętych przez siebie terenach komuniści organizowali zalążki przyszłego pań-

stwa, stale jednak podkreślali „demokratyczno-burżuazyjny" charakter rewolucji, której przewodzili oraz wysuwali hasła frontu ludowego, który obejmować miał nie tylko całe chłopstwo i klasę robotniczą, ale także drobnomieszczaństwo i narodową (tj. nie sprzymierzoną z imperialistami) burżuazję. Te same hasła obowiązywały jeszcze przez pierwsze lata po zwycięstwie.

Z okresu wojny partyzanckiej, mianowicie z 1937 r., pochodzą dwa wykłady filozoficzne, jakie Mao wygłosił w partyjno-wojskowej szkole w Jenanie. Stanowią one prawie całość filozoficznej edukacji, dostępnej przez wiele lat narodowi chińskiemu. W wykładzie „O praktyce" Mao zapewnia, że wiedza ludzka rodzi się w wyniku praktyki produkcyjnej i walki społecznej, że w społeczeństwie klasowym wszystkie bez wyjątku formy myślenia ludzkiego mają charakter klasowy, że praktyka jest kryterium prawdy. Teoria opiera się na praktyce i służy praktyce; ludzie postrzegają rzeczy zmysłami, a następnie tworzą pojęcia, za pomocą których docierają do istoty rzeczy, której zobaczyć nie można. Żeby rzecz poznać, trzeba praktycznie na nią wpływać; na przykład społeczeństwo można poznać tylko przez uczestnictwo w walce klasowej, a smak gruszki tylko w ten sposób, że się ją zje. Chińczycy z początku walczyli z imperializmem tylko w oparciu o postrzeganie zmysłowe, dopiero później zdobyli racjonalną wiedzę, która im pokazała wewnętrzne sprzeczności imperializmu i uzdolniła do skutecznej walki. „Marksizm podkreśla doniosłość teorii właśnie i tylko dlatego, że teoria może kierować działaniem" (*Four Essays on Philosophy*, 1966, str. 14). Marksiści powinni dostosowywać swoją wiedzę do zmieniających się warunków, inaczej popadają w prawicowy oportunizm; jeśli zaś przeskakują w myśli stadia rozwojowe i biorą swoje wyobrażenia za rzeczywistość, popadają w pseudolewicową frazeologię.

Wykład Mao „O sprzeczności" jest z kolei próbą wyjaśnienia, w oparciu o cytaty z Lenina i Engelsa, na czym polega „prawo jedności przeciwieństw". Chodzi o to, że „metafizyczny" pogląd na świat „widzi rzeczy jako izolowane, statyczne i jednostronne" (*tamże*, str. 25), a ruch uważa za coś, co jest z zewnątrz rzeczom nadawane. Marksizm, przeciwnie, zakłada, że w każdej rzeczy są przeciwieństwa wewnętrzne i one właśnie są powodem wszystkich zmian, również ruchu mechanicznego. Zewnętrzne przyczyny są tylko „warunkiem" zmian, ale przyczyny wewnętrzne – ich „podstawą". „Każda różnica zawiera już sprzeczność, i ta różnica sama jest sprzecznością" (*tamże*, str. 33). Są sprzeczności charakterystyczne dla różnych dziedzin rzeczywistości i poszczególne nauki takimi szczególnymi sprzecznościami się zajmują. Trzeba zawsze uwzględniać szczególne okoliczności w każdej sprzeczności, ale zarazem widzieć „całość". Rzeczy przechodzą w swoje przeciwieństwo; tak, na przykład, Kuomintang był na początku rewolucyjny, a potem stał się reakcyjny. W świecie jest pełno sprzeczności, ale jedne są ważniejsze, a inne mniej ważne i chodzi o to, aby w każdej sytuacji dostrzegać sprzeczność główną, jaką jest, na przykład, sprzeczność między burżuazją i proletariatem w społeczeństwie kapitalistycznym, od której to sprzeczności inne, wtórne sprzeczności, zależą. Sprzeczności trzeba umieć rozwiązywać. Oto przykład: „na samym początku naszego uczenia się marksizmu, nasza niewiedza albo słaba

znajomość pozostaje w sprzeczności ze znajomością marksizmu. Jednakże przez pilną naukę niewiedza może się przekształcić w wiedzę, a słaba wiedza w znaczną wiedzę" (*tamże*, str. 57-59). Tak to wszystko przechodzi w swoje przeciwieństwo: obszarników się wywłaszcza, a wtedy z posiadaczy stają się bezrolnymi, chłopi zaś z bezrolnych stają się posiadaczami. Wojna się kończy i przekształca się w pokój, a pokój znów się przekształca w wojnę; „bez życia nie byłoby śmierci, a bez śmierci nie byłoby życia. Bez «na górze» nie byłoby «na dole», a bez «na dole» nie byłoby «na górze»... bez łatwości nie byłoby trudności, a bez trudności nie byłoby łatwości" (*tamże*, str. 61). Ponadto należy odróżniać sprzeczności antagonistyczne, jakie, na przykład, zachodzą między wrogimi klasami, oraz nieantagonistyczne, jak między błędną i poprawną linią w partii; nieantagonistyczne sprzeczności mogą być rozwiązane przez naprawienie błędów, jeśli się ich jednak nie rozwiąże, mogą przerodzić się w sprzeczności antagonistyczne.

Z nieco późniejszych czasów pochodzi wykład Mao o sztuce i literaturze (1942). Sprowadza się on do twierdzenia, że sztuka i literatura służą różnym klasom społecznym, że nie ma innej sztuki niż klasowa, że rewolucjoniści powinni uprawiać sztukę służącą rewolucji i masom ludowym, a artyści i pisarze powinni przerobić się duchowo, aby pomagać masom w ich walce. Mao zaznacza jednak, że sztuka powinna być zarówno politycznie słuszna, jak też artystycznie dobra. „Wszystkie ciemne siły, które zagrażają masom ludowym powinno się demaskować, a wszystkie walki rewolucyjne mas powinno się wychwalać – oto główne zadanie wszystkich rewolucyjnych artystów i pisarzy" (Mao Tse-tung, *An Anthology of His Writings*, ed. A. Fremantle, 1962, str. 260). Ponadto Mao ostrzega pisarzy, aby nie oszukiwali się tak zwaną miłością ludzkości, jako że w społeczeństwie klasowym nie może być miłości ludzkości, wrogie klasy się nienawidzą; „miłość ludzkości" to hasło klas posiadających.

Oto filozofia Mao. Jest ona, jak widać, naiwnym powtórzeniem kilku obiegowych myśli leninowsko-stalinowskiego marksizmu. Swoistość maoizmu jednakże leży w jego rewizji leninowskich reguł strategicznych. W rzeczy samej, rewizjonizm ten był głównym warunkiem sukcesu komunizmu w Chinach, a jego rdzeniem – orientacja chłopska całego ruchu. „Przodująca rola proletariatu" obowiązywała wprawdzie niezmiennie jako hasło ideologiczne, jednakże przez cały okres rewolucji nie oznaczała ona praktycznie nic więcej, jak kierownictwo partii komunistycznej w organizowaniu partyzantki chłopskiej. Mao sam nie tylko powtarzał, że w Chinach, w przeciwieństwie do Rosji, rewolucja przyszła do miasta ze wsi, ale widział w ubogim chłopstwie naturalną siłę rewolucyjną i wyraźnie zakładał – wbrew zarówno Marksowi, jak Leninowi – że różne warstwy ludności tym bardziej są rewolucyjne, im biedniejsze. Wierzył niezmiennie w potencjał rewolucyjny chłopstwa nie po prostu dlatego, że proletariat był nieliczny, ale z racji zasadniczych. Jego hasło „oblegania miast przez wieś" było przedmiotem ataków ze strony ówczesnego przywódcy partii Li Li-sana już w 1930 roku. „Ortodoksi" ówcześni, posłuszni zaleceniom Kominternu, głosili taktykę wypróbowaną w Rosji: strajki i powstania

robotników w głównych ośrodkach przemysłowych mają być główną dźwignią rewolucji, wojna chłopska – dodatkiem. Taktyka Mao okazała się wszakże skuteczna wbrew Kominternowi i wbrew Stalinowi. Rewolucja chińska, jak Mao później podkreślał – zwyciężyła wbrew woli Stalina. Pomoc sowiecka dla komunistów chińskich była, jak się zdaje, symboliczna. Być może – jest to spekulatywne przypuszczenie, nie poparte bezpośrednimi dowodami – Stalin zdawał sobie sprawę z tego, iż w wypadku zwycięstwa komunizmu w Chinach nie będzie mógł na dłuższą metę przekształcić półmiliardowego narodu w powolnego satelitę i że wolał, całkiem racjonalnie, widzieć Chiny rozbite, słabe i rządzone przez skłócone kliki wojskowe. Chińczycy jednak nieprzerwanie, w oficjalnych hasłach, przysięgali na wierność Związkowi Radzieckiemu; w 1949 roku nie pozostawało Stalinowi nic innego, jak oznajmić światu swoją radość z okazji nowego sukcesu komunizmu i próbować, mimo wszystko, zwasalizować wielkiego sąsiada.

Konflikt ze Związkiem Radzieckim nie wyrósł z żadnej herezji ideologicznej, lecz związany był z faktem samodzielności chińskich komunistów oraz z tym, że rewolucja w Chinach nie leżała zapewne w interesach imperialnych Rosji. W artykule *O nowej demokracji* z 1940 roku Mao pisał, że rewolucja chińska jest „w istocie" rewolucją chłopską, opiera się na roszczeniach chłopskich i odda władzę chłopom, zarazem jednak podkreślał konieczność zjednoczonego frontu antyjapońskiego, który miał obejmować nie tylko chłopstwo i robotników, ale także drobnomieszczaństwo i burżuazję narodową; kultura nowej demokracji, jak powiadał, miała rozwijać się pod przewodem proletariatu, to jest komunistów. W sumie, Mao występował wtedy z programem zbliżonym do leninowskiego na „pierwszym etapie": rewolucyjna dyktatura proletariatu i chłopstwa, kierowana przez partię komunistyczną. To samo powtarzał już po zdobyciu władzy, w przemówieniu „O demokratycznej dyktaturze ludu" z 1949 roku, chociaż więcej uwagi poświęcił wtedy perspektywie „następnego etapu", w którym rolnictwo zostanie uspołecznione, klasy znikną i nastąpi „powszechne braterstwo".

Również pierwsze lata po zdobyciu władzy wydawały się epoką niezmąconej przyjaźni, a chińscy przywódcy składali uniżone hołdy starszym braciom, chociaż, jak później wyszło na jaw, istotne tarcia pojawiły się już w pierwszych rokowaniach międzypaństwowych. Trudno było mówić wtedy o wyraźnie odmiennej maoistycznej doktrynie. Jak Mao sam potem nieraz powiadał, Chińczycy, nie mając własnych doświadczeń w organizacji ekonomicznej, kopiowali wzory sowieckie i z czasem dopiero wyszło na jaw, że wzory te w niektórych ważnych punktach sprzeciwiały się ideologii, która w embrionalnej formie, być może, tkwiła już u podstaw rewolucji chińskiej, lecz nie zdążyła się jeszcze wyartykułować.

Od 1949 roku Chiny przebyły, we wstrząsowym rozwoju, kilka etapów, które były także kolejnymi stadiami ideologicznej krystalizacji maoizmu. W latach 50-tych wydawało się, że kraj powtarzał w przyśpieszonym tempie drogę sowiecką. Większe posiadłości ziemskie zostały rozdzielone między ubogie chłopstwo, przemysł prywatny, choć ograniczony, istniał jeszcze przez kilka

lat, od 1952 roku został poddany ścisłej kontroli, a w 1956 roku ryczałtem upaństwowiony. Od 1955 r. postępowała kolektywizacja rolnictwa, zrazu w formie spółdzielni pracy, rychło w „bardziej rozwiniętej" formie własności zbiorowej, przy zachowaniu prywatnych działek chłopskich. W tym czasie Chińczycy, zgodnie z wzorami sowieckimi, utrzymywali zasadę absolutnego priorytetu ciężkiego przemysłu. Pierwszy plan gospodarczy (1953-57), który miał zaprowadzić zasady ścisłego scentralizowanego planowania i potężnie pchnąć naprzód proces industrializacji kosztem wsi, przyniósł Chinom liczne elementy sowieckiego komunizmu: rozbudowaną biurokrację, pogłębienie rozziewu między miastem i wsią, wysoce represyjny reżym pracy. Fikcja doskonałego planowania centralnego w kraju drobnochłopskim nieuchronnie wyszła na jaw. Rewizja metod zarządzania, która nastąpiła, nie ograniczyła się jednak do różnych form decentralizacji planu, ale wyłoniła nową ideologię komunistyczną, w której cele produkcyjne i modernizacja zeszły na dalszy plan, a ośrodkowe miejsce zajęła sprawa wychowania „nowego człowieka" w oparciu o – wyimaginowane czy rzeczywiste – wartości życia chłopskiego.

Przez chwilę wydawało się nawet, że nowy etap przyniesie niejakie rozluźnienie despotyzmu kulturalnego. Złudzenie to związane było z epizodycznym hasłem „stu kwiatów", które partia rzuciła w maju 1956 roku (to jest już po XX Zjeździe KPZR) i któremu Mao patronował. Partia zachęciła uczonych i artystów do swobodnej wymiany myśli, ogłosiła, że wszystkie szkoły naukowe i różne style artystyczne powinny ze sobą konkurować, że nauki przyrodnicze w ogólności nie mają „charakteru klasowego", a w innych dziedzinach postęp ma zwyciężać w drodze nieskrępowanej dyskusji. Hasło „stu kwiatów" spotkało się z żywym odzewem wśród inteligencji europejskich krajów komunistycznych, żyjących wtedy w okresie gwałtownego fermentu „destalinizacyjnego". Wielu ludziom wydawało się przez chwilę, że najbardziej zacofany ekonomicznie i technicznie kraj „bloku socjalistycznego" stanie się nagle szermierzem liberalnej polityki kulturalnej. Iluzje te przetrwały zaledwie kilka tygodni, zachęta partii wywołała bowiem w Chinach znaczną falę krytyki ze strony rozzuchwalonych intelektualistów i władze wróciły niezwłocznie do normalnej polityki represji i zastraszania. Historia tego całego epizodu nie jest jasna. Z niektórych artykułów prasy chińskiej, a także z przemówienia sekretarza generalnego, Teng Hsiao-pinga na posiedzeniu KC we wrześniu 1957 roku można by wnosić, że hasło „stu kwiatów" było z góry zaplanowanym manewrem, który miał skłonić „elementy antypartyjne" do ujawnienia się, aby móc je następnie zniszczyć (Teng oświadczył, że partia pozwalała rosnąć zatrutym chwastom, aby wychować masy na negatywnym przykładzie, po czym wyrwać chwasty z korzeniami i użyźnić nimi chińską ziemię). Nie jest jednak wykluczone, że Mao istotnie uwierzył na chwilę, iż ideologia komunistyczna mogłaby w Chinach zwyciężyć wśród inteligencji w wyniku nieskrępowanej dyskusji. Jeśli istotnie takie złudzenia żywił, musiały one prysnąć w oka mgnieniu.

Niepowodzenia industrializacji na wzór sowiecki były zapewne okazją czy katalizatorem politycznych i ideologicznych przemian, którym przez następne dziesięciolecie świat przyglądał się z niejakim osłupieniem. Na początku 1958

roku partia pod wodzą Mao ogłosiła „wielki skok naprzód", który miał w ciągu następnych pięciu lat doprowadzić do nieznanych historii cudów produkcyjnych. Industrializacji i wzrostowi produkcji rolnej wyznaczono tempo, przy którym bladły nawet projekty Stalina z pierwszej pięciolatki sowieckiej (produkcja przemysłowa miała w tym czasie wzrosnąć 6-krotnie, a rolna – 2,5-krotnie). Fantastyczne te liczby spodziewano się jednak osiągnąć innymi metodami niż sowieckie; chodziło o pobudzenie twórczości i entuzjazmu ludności, stosownie do zasady, iż masy są wszechmocne i żadne przez burżuazję wymyślone „obiektywne" okoliczności nie mogą ich krępować. Wszystkie dziedziny gospodarki bez wyjątku miały eksplozywnie rozkwitnąć, a doskonale społeczeństwo komunistyczne było już za rogiem. Na wsi dawne gospodarstwa, zorganizowane na podobieństwo sowieckich kołchozów, miały ustąpić miejsca komunom, pod wszelkimi względami stuprocentowo kolektywistycznym; zniesiono działki indywidualne, wprowadzano, w miarę możności, wspólne posiłki i wspólne mieszkania; prasa podawała wiadomości o specjalnych domach, w których w określonej kolejności i co czas określony spotykają się pary małżeńskie, aby spełnić patriotyczny obowiązek produkowania przyszłych pokoleń. Jednym ze sławnych elementów „wielkiego skoku" było masowe wytapianie stali w wiejskich piecykach na rozkaz wodza.

Przez krótki czas przywódcy partii upajali się fałszywymi (jak później przyznano) statystykami, rychło wszakże całe przedsięwzięcie okazało się zupełnym fiaskiem – zgodnie zresztą z przewidywaniami zarówno zachodnich ekonomistów, jak sowieckich ekspertów, którzy Chinom pomagali. „Wielki skok" przyniósł katastrofalny spadek poziomu życia w rezultacie ogromnej stopy akumulacji, spowodował olbrzymie marnotrawstwo i zaludnił miasta masami robotników, których sprowadzono ze wsi, a którzy rychło okazali się zbędni i musieli wśród powszechnego chaosu i głodu wracać na pola. Lata 1959-62 były okresem dramatycznych klęsk i głodu; do wyników „wielkiego skoku" dołączyły się fatalne zbiory oraz zerwanie praktycznie wszystkich stosunków ekonomicznych ze Związkiem Radzieckim; po nagłym wycofaniu z Chin radzieckich techników znaczna ilość wielkich inwestycji raptownie stanęła.

„Wielki skok" miał zaplecze w rozwijającej się nowej wierze maoistycznej: w przeświadczeniu, że masy chłopskie mogą zdziałać wszystko siłą ideologii, że należy zwalczać wszelkie pokusy „indywidualizmu" i „ekonomizmu" (czyli, wedle chińskiej frazeologii, używania bodźców materialnych w produkcji), że wiedza „burżuazyjna" i sprawności techniczne mogą być zastąpione przez entuzjazm. Ideologia maoistyczna teraz jęła nabierać wyraźniejszych kształtów; odnajdujemy ją po części w publicznych deklaracjach Mao, a jeszcze dosadniejsze formuły zawarte są w wystąpieniach, które przedostały się do wiadomości publicznej dopiero później, w chaosie „rewolucji kulturalnej" i częściowo zostały ogłoszone po angielsku przez znanego sinologa Stuarta Schrama (*Mao Tse-tung Unrehearsed*, 1974, cyt. dalej jako Schram).

Na konferencji partyjnej w Lushan w lipcu 1959 roku Mao wygłosił (niepublikowaną, rzecz jasna) samokrytykę z powodu „wielkiego skoku" i nie taił, że partia poniosła porażkę. Przyznał, że nie ma pojęcia o planowaniu ekono-

micznym oraz że nie przyszło mu przedtem do głowy, iż żelazo i węgiel nie chodzą same, ale muszą być transportowane. Wziął na siebie odpowiedzialność za chłopskie „stalownie", oznajmił, że kraj pędził ku katastrofie, że teraz widzi, iż na zbudowanie komunizmu czekać trzeba będzie nie mniej niż sto lat; zaznaczył zarazem, że „wielki skok" nie był zupełną klęską, ponieważ kraj nauczył się na błędach; wyjaśnił przy okazji, że wszyscy popełniali błędy, nawet Marks, i że w takich sprawach nie należy rachować tylko ekonomicznych wyników.

Konflikt chińsko-radziecki, który w 1960 roku przybrał formę publiczną, był nade wszystko wynikiem sowieckiego imperializmu, nie zaś – skądinąd istniejących – różnic co do ideałów komunistycznych i metod rządzenia. Chiny, choć nie dawały się nikomu prześcignąć w werbalnym stalinizmie, nie zamierzały przyjąć statusu wschodnioeuropejskiej „demokracji ludowej"; bezpośrednimi przyczynami sporu była sprawa broni nuklearnej, której Rosja nie chciała udostępnić sojusznikowi bez zachowania pełnej kontroli nad jej użyciem; nadto ówczesna polityka sowiecka względem Stanów Zjednoczonych i hasło „koegzystencji" oraz inne okoliczności, których szczegółowo tu rozważać nie warto. Do jakiego stopnia chodziło i chodzi głównie o konflikt dwóch imperiów, nie zaś dwóch wersji komunizmu, widać stąd, że władcy Chin aprobowali bez zastrzeżeń sowiecki najazd na Węgry w 1956 roku, a w dwanaście lat później, po zerwaniu, potępili gwałtownie najazd na Czechosłowację, mimo że z punktu widzenia ideologii maoistycznej Czechy Dubczeka musiały uchodzić za najbardziej wyuzdany „rewizjonizm", a wolnościowe idee „praskiej wiosny" były w sposób oczywisty bardziej „burżuazyjne" niż system sowiecki. Później, kiedy walka dwóch frakcji doprowadziła Chiny na skraj wojny domowej, okazało się, że obie frakcje są równie antysowieckie w sensie podstawowym, to jest w sensie zainteresowania w suwerenności Chin.

W pierwszym stadium konfliktu widoczne jednak było, że chińscy przywódcy przywiązują znaczną wagę do różnic ideologicznych i że próbują zająć w ruchu komunistycznym miejsce partii sowieckiej, a przynajmniej wydrzeć znaczne siły komunistyczne spod obediencji Moskwy budując nowy model doktrynalny. Z czasem, jak się wydaje, zdali sobie sprawę, że mogą osiągnąć lepsze wyniki nie przez zachęcanie świata do naśladowania chińskiego ustroju, ale raczej bezpośrednio atakując imperializm sowiecki. „Walka ideologiczna", to znaczy publiczna wymiana obelg między przywódcami chińskimi i sowieckimi, toczyła się ze zmienną ostrością, zależnie od koniunktur międzynarodowych, widoczne jest jednak, że stała się ona konfliktem imperiów współzawodniczących o wpływy w tak zwanym trzecim świecie i zabiegającym o różne częściowe sojusze z państwami demokratycznymi przeciwko adwersarzowi. Odmieniona wersja chińskiego marksizmu stała się ideologiczną podstawą chińskiego nacjonalizmu tak samo, jak to się stało poprzednio z wersją sowiecką. W rezultacie świat ogląda dwa potężne imperia, z których każde rości sobie pretensje do marksistowskiej ortodoksji, a których konflikt jest ostrzejszy niż konflikt każdego z nich z „imperialistami zachodnimi"; rozwój „marksizmu" doszedł do sytuacji, w której chińscy komuniści atakowali rząd

amerykański głównie z tej racji, iż rząd ten nie jest dostatecznie antysowiecki.

Walka frakcji toczyła się w utajeniu od 1958 roku w chińskiej partii komunistycznej; co do treści politycznej była to walka między tymi, którzy propagowali model komunizmu bliski sowieckiemu, i tymi, którzy głosili nowy, maoistyczny wzór doskonałego społeczeństwa; nie można jednak pierwszej frakcji nazwać „sowiecką" w sensie ochoty do poddania Chin dyktatowi Moskwy. Główne różnice między frakcjami można scharakteryzować w kilku punktach:

Po pierwsze, odmienna idea armii; o ile „konserwatyści" zamierzali budować nowoczesne wojsko, oparte na rozwiniętej technice i sztywnej organizacji, ideałem „radykałów" była armia zorganizowana wedle tradycji ludowej wojny partyzanckiej (to był powód pierwszej czystki w 1959 roku, której ofiarą padł m.in. szef armii Peng Te-huai).

Po wtóre, frakcja „konserwatywna" budowała przemysł w oparciu o znacznie zróżnicowane płace i system bodźców materialnych, mniej lub bardziej wedle sowieckich wzorów, z koncentracją uwagi na miastach i na wielkich zakładach ciężkiego przemysłu; „radykałowie" głosili hasła egalitarne, spodziewali się, że można rozwijać przemysł i rolnictwo w oparciu o spontaniczny entuzjazm mas.

Po trzecie, pierwsza frakcja chciała organizować szkolnictwo wszystkich stopni wedle zasad specjalizacji technicznej, kształcić ludzi, którzy by mogli z czasem osiągnąć poziom inżynierów czy lekarzy z krajów przemysłowo rozwiniętych; druga frakcja kładła nacisk na indoktrynację ideologiczną w wykształceniu, wierząc, że ze „słusznej" ideologii umiejętności techniczne jakoś się zrodzą.

Naturalnym biegiem rzeczy, pierwsza frakcja gotowa była nabywać zarówno od ZSRR, jak od Europy i Ameryki wszelką potrzebną wiedzę naukową i techniczną; „radykałowie" wszelako głosili, że problemy techniki i nauki rozwiązuje się najlepiej przez czytanie aforyzmów Mao Tse-tunga.

Frakcja „konserwatywna" składała się, najogólniej mówiąc, z typowych partyjnych biurokratów typu sowieckiego, zainteresowanych w technicznej i wojskowej modernizacji Chin, w rozwoju ekonomicznym i w utrzymaniu ścisłej hierarchicznej kontroli aparatu partyjnego nad wszystkimi dziedzinami życia. Frakcja „radykałów" w znacznym stopniu zdawała się polegać na utopijnych fantazjach o rychłym millenium komunistycznym, wierzyła we wszechmoc ideologii i bezpośredniej przemocy sprawowanej przez „masy" (kierowane także przez partię) raczej niż przez zawodowy aparat represyjny. Twierdzą pierwszych był, jak się zdaje, Pekin, twierdzą drugich – Szanghaj.

Obie frakcje powoływały się, oczywiście, na Mao, którego autorytet ideologiczny był od czasu zwycięstwa niepodważalny; podobnie powoływały się na Lenina wszystkie frakcje partyjne w Związku Radzieckim w latach 20-tych; różnica polegała na tym, że w przypadku chińskim ojciec rewolucji żył nadal i nie tylko popierał, ale właściwie stworzył frakcję „radykałów", która z punktu widzenia autorytetu ideowego miała lepszą pozycję niż przeciwnicy.

Nie miała jednak lepszej pozycji pod wszystkimi względami. W wyniku klęsk lat 1959-62 Mao musiał się liczyć w kierownictwie partyjnym z silną opozycją, a władza jego, jak się zdaje, była znacznie ograniczona (niektórzy twierdzą wręcz, że Mao faktycznie stracił władzę w 1964 roku, jednakże w tej sprawie wszelkie oceny są wątpliwe wobec tajności życia politycznego w Chinach).

Główną postacią we frakcji „konserwatywnej" był Liu Szao-tsi, który pod koniec 1958 roku przejął od Mao funkcję prezydenta państwa i miał się następnie stać, jako arcyszatan kapitalizmu, obiektem skoncentrowanych napaści w czasie „rewolucji kulturalnej". Liu był między innymi autorem książeczki o wychowaniu komunistycznym, która od 1939 roku, obok dwóch innych broszur tegoż autora, należała do najważniejszych zasobów partyjnej edukacji. Po ćwierć wieku nienagannej reputacji komunistycznej dzieło to okazało się zatrutą propagandą konfucjanizmu i kapitalizmu, nie zaś poprawną, marksistowsko-leninowsko-stalinowsko-maoistyczną rozprawą. Zgubny wpływ Konfucjusza widoczny był w tym, jak wielu krytyków podkreślało, że Liu, po pierwsze, propagował wzór samodoskonalenia komunistycznego, miast wzywać do bezlitosnej walki klasowej, po wtóre zaś głosił, że ideałem jest harmonia i życie bez napięć, obiecane w komunistycznej przyszłości, podczas gdy walka, jak uczy Mao, jest wiecznym prawem natury.

Walka o władzę, która rozpętała się od końca 1965 roku w chińskiej partii i doprowadziła kraj do stanu bardzo bliskiego wojnie domowej, była więc nie tylko sporem skłóconych klik, ale także walką dwóch odmiennych wersji komunizmu. Tak zwana „rewolucja kulturalna" zaczęła się, jak się powszechnie przyjmuje, od artykułu inspirowanego przez Mao, a ogłoszonego w Szanghaju w listopadzie 1965 roku. Artykuł ten piętnował sztukę teatralną, napisaną przez wiceburmistrza Pekinu Wu Han'a, w której to sztuce autor, w formie historycznej alegorii, miał atakować Mao z powodu odsunięcia od urzędu byłego ministra obrony Peng Te-huai'a. Za tym poszła kampania przeciwko „burżuazyjnym" wpływom w kulturze, sztuce i edukacji oraz wezwanie do rewolucji kulturalnej, która miała przywrócić Chinom rewolucyjną czystość i zapobiec powrotowi do kapitalizmu. Frakcja „konserwatywna" przyjmowała, rzecz jasna, hasło rewolucji kulturalnej, lecz starała się je interpretować w taki sposób, aby nie naruszać ustalonego porządku i własnych pozycji. Frakcji Mao udało się jednak odsunąć od władzy Peng Czenga (sekretarza partii i burmistrza Pekinu) i opanować główne organy prasowe.

Wiosną następnego roku Mao i jego grupa rozpoczęli zmasowany atak na najłatwiejsze do zniszczenia siedliska „burżuazyjnej ideologii", mianowicie uniwersytety. Wezwano młodzież studencką do ataku na „reakcyjne autorytety akademickie", które zbrojne w swoją burżuazyjną wiedzę, opierają się maoistycznej edukacji (a Mao od dawna już głosił, iż w szkołach należy połowę czasu poświęcać nauce, połowę zaś – pracy produkcyjnej, że podstawą rekrutacji mają być kryteria ideologiczne, czyli „więź z masami", nie zaś akademickie, i że samo nauczanie ma w pierwszym rzędzie polegać na propagandzie komunistycznej). Komitet Centralny partii wezwał do eliminacji tych

wszystkich, którzy „kroczą drogą kapitalistyczną"; nie mogąc sobie poradzić z aparatem partyjnym, który, przy werbalnej lojalności, sabotował jego idee, Mao podjął ryzykowny krok, na który do tej pory żaden przywódca komunistyczny się nie ważył: wezwał masy niezorganizowanej młodzieży do zniszczenia przemocą przeciwnika. Uniwersytety i szkoły jęły tworzyć oddziały czerwonej gwardii, która miała być szturmowym oddziałem rewolucji, przywrócić władzę „mas" i odsunąć zdegenerowaną biurokrację partyjną i państwową. Masowe wiece, pochody i bójki rozgorzały po wszystkich większych miastach (wieś była na ogół oszczędzona przez rewolucję). Grupa Mao nader umiejętnie wykorzystała niezadowolenie i frustracje lat, które nastąpiły po „wielkim skoku" i zwróciła je przeciwko części partyjnej biurokracji, zwalając na nią winę za niepowodzenia i oskarżając o dążenie do restauracji kapitalizmu. Uniwersytety i szkoły przestały funkcjonować na kilka lat. Uczniom i studentom przywódcy maoistycznej grupy wmówili, że dzięki swojej wierności wodzowi i pochodzeniu społecznemu są posiadaczami wielkiej prawdy, nieznanej „burżuazyjnym" uczonym; w rezultacie bandy wyrostków znęcały się nad profesorami, których główną winą była wiedza, wdzierały się do mieszkań, by szukać tam dowodów burżuazyjnej ideologii, niszczyły „feudalne" zabytki historyczne (władze jednak przezornie pozamykały muzea). Masowo palono książki. Wszystko odbywało się pod hasłami równości, ludowładztwa i likwidacji przywilejów „nowej klasy". Po kilku miesiącach maoiści zaapelowali także do robotników, z którymi jednak sprawa była trudniejsza, jako że lepiej płatna i ustabilizowana część klasy robotniczej nie miała ochoty walczyć o zrównanie płac i o dalsze poświęcenia w imię komunistycznego ideału; mobilizowano jednak najpierw robotników z grup gorzej uposażonych. Wszystko to doprowadziło do niebywałego chaosu i spadku produkcji; wśród czerwonej gwardii i wśród robotników pojawiły się rychło różne frakcje, walczące ze sobą w imię „prawdziwego" maoizmu. Doszło do licznych krwawych starć, w których interweniowała armia. Bestialstwa tych lat były nieopisane, a ilość pomordowanych – ogromna, choć nie dająca się obliczyć.

Jest oczywiste, że Mao mógł sobie pozwolić na tak niebezpieczny krok, jak apel do niszczenia partyjnego *establishment*'u przez pozapartyjne siły tylko z tej racji, że sam, jako nieomylne źródło mądrości, stał ponad krytyką i że przeciwnicy nie mogli go wprost atakować. Podobnie jak ongiś Stalin, Mao był identyczny z partią i stąd mógł niszczyć opozycyjną partyjną biurokrację w imię interesu partii.

Z tej racji zapewne lata rewolucji kulturalnej były także okresem, w którym kult Mao, już uprzednio rozdęty do niebywałych rozmiarów, przybrał formy tak monstrualne i groteskowe, że prześcignął nawet – co wydawało się niepodobieństwem – kult Stalina z ostatnich lat jego życia. Nie było dziedziny życia, w której Mao nie był największym autorytetem. Chorzy zdrowieli czytając jego artykuły, chirurdzy sprawnie operowali w oparciu o aforyzmy „czerwonej książeczki", na zebraniach chóralnie recytowano sentencje wielkiego przewodniczącego, największego geniusza, jakiego ludzkość wydała. Doszło do tego, że czytelnicy prasy radzieckiej mogli ku ubawieniu przeczytać teksty z

prasy chińskiej, sławiące Mao, przedrukowane bez komentarza. Najwierniejszy pomocnik i oficjalny następca Mao, szef armii Lin Piao (niebawem, jak „się okazało", zdrajca i zwolennik kapitalizmu) oznajmił, że w studiach nad marksizmem-leninizmem dziewięćdziesiąt dziewięć procent materiału musi pochodzić z dzieł przewodniczącego; innymi słowy, nawet marksizm Chińczycy mogli znać tylko z tego źródła.

Orgia ta miała najoczywiściej zapobiec temu, by kiedykolwiek krytycy ważyli się naruszyć władzę i autorytet wodza; w rozmowie z Edgarem Snow Mao zauważył, że Chruszczow upadł dlatego właśnie, iż nie stworzył wokół siebie kultu (E. Snow, *China's Long Revolution*, 1974, str. 174); później usiłował zwalić na (już strąconego i nieżyjącego) Lin Piao winę za wynaturzenia kultu. Na zjeździe partyjnym po „rewolucji kulturalnej" w kwietniu 1969 roku pozycja Mao jako wodza partii oraz Lin Piao jako jego następcy została oficjalnie wpisana do statutu partii – wypadek bez precedensu w dziejach komunizmu.

W tym czasie również zaczęła się kariera „czerwonej książeczki", to jest zbioru cytacji z dzieł wodza; przygotowana zrazu na użytek armii i opatrzona przedmową Lin Piao książeczka rychło nie tylko weszła do powszechnego użytku, ale stała się główną strawą duchową wszystkich Chińczyków. Jest to rodzaj popularnego katechizmu, zawierającego wszystko, co przeciętny Chińczyk ma wiedzieć o partii, masach, wojsku, socjalizmie, imperializmie, klasach itd.; znaczną część wypełniają jednak praktyczne wskazania i pouczenia: że należy być odważnym, skromnym, nie zrażać się przeciwnościami, że oficerowie nie powinni bić żołnierzy, a żołnierze powinni płacić za to, co kupują itd. Oto przykłady różnych teoretycznych i praktycznych sentencji: „Świat postępuje naprzód, przyszłość jest promienna i nikt nie może zmienić tego ogólnego dążenia historii" (*Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, 1976, str. 70). „Imperializm nie potrwa długo, bo zawsze robi złe rzeczy" (*tamże*, str. 77). „Fabryki można budować tylko jedna po drugiej. Wieśniacy mogą orać ziemię tylko kawałek po kawałku. To samo z jedzeniem posiłku... Nie można połknąć całej uczty jednym łykiem. To się nazywa rozwiązanie stopniowe" (*tamże*, str. 80). „Atak jest głównym środkiem niszczenia wroga, ale bez obrony też nie można się obejść" (*tamże*, str. 92). „Zasada ocalenia siebie i zniszczenia wroga to podstawa wszystkich zasad wojskowych" (*tamże*, str. 94). „Nic powinniśmy nigdy udawać, że wiemy to, czego nie wiemy" (*tamże*, str. 109). „Niektórzy grają na fortepianie dobrze, a inni źle i między melodiami, które grają, jest wielka różnica" (*tamże*, str. 110). „Każda jakość ujawnia się w pewnej ilości, a bez ilości nie może być jakości" (*tamże*, str. 112). „W szeregach rewolucyjnych trzeba koniecznie jasno odróżniać to, co słuszne od tego, co niesłuszne, a także osiągnięcia od niedostatków" (*tamże*, str. 115). „Czym jest praca? Praca to walka" (*tamże*, str. 200). „To nieprawda, że wszystko jest dobre, są ciągle niedostatki i omyłki. Ale nie jest też prawdą, że wszystko jest złe, to również kłóci się z faktami" (*tamże*, str. 220). „Nietrudno robić trochę dobrego. Ale trudno robić dobre rzeczy całe życie i nigdy nie zrobić nic złego" (*tamże*, str. 250).

Konwulsje „rewolucji kulturalnej" trwały aż do roku 1969 i w pewnym momencie było widoczne, że nikt nie panuje nad sytuacją; poszczególne frakcje i grupy wyłaniały się z oddziałów czerwonej gwardii, każda z własną, nieomylną interpretacją myśli Mao. Jedynym czynnikiem stabilizacji była armia, której Mao przezornie nie wzywał do masowych dyskusji i atakowania w swoim łonie zbiurokratyzowanych przywódców; ona też wprowadzała ład w wypadkach gwałtownych walk, chociaż dało się zauważyć, że prowincjonalni dowódcy nie kwapili się do wspierania rewolucyjnego ruchu. W wyniku rozbicia znacznej części aparatu partyjnego rola armii naturalnym biegiem rzeczy wzrosła niepomiernie. Wszystko odbywało się pod hasłami demokracji, niszczenia „nowej klasy" oraz równości (Czen Po-ta, jeden z głównych ideologów rewolucji, często powoływał się na Komunę Paryską jako ideał, który ma Chinom przyświecać; o ile wiadomo, nie przypominał przy tej okazji, że w czasie Komuny Paryskiej panowała swoboda partii politycznych). Po usunięciu i politycznej likwidacji różnych działaczy (na czele z Liu Szao-tsi) Mao musiał przy pomocy armii poskromić elementy ekstremistyczne wśród rewolucjonistów; znaczną ilość aktywistów posłano na roboty na wieś, aby tam wychowywali się dzięki pracy fizycznej; zmienione kierownictwo partii, wyłonione w toku walk, było, przynajmniej w oczach większości obserwatorów, wynikiem kompromisu i nie zapewniało żadnej frakcji wyraźnego zwycięstwa. Dopiero po śmierci Mao „radykałowie" ponieśli porażkę. Daleko idące reformy ekonomiczne, które nastąpiły, włączając praktycznie wprowadzoną (choć nie nazwaną po imieniu) dekolektywizację rolnictwa i wprowadzenie różnych elementów gospodarki rynkowej, połączone były ze zmianami państwowej ideologii, których wyniki nie są jeszcze jasne.

Jak była o tym mowa, w drugiej połowie lat 50-tych oraz w latach 60-tych dojrzewała ideologia maoistyczna, która stworzyła nowy wariant doktryny i praktyki komunistycznej, różny od sowieckiego w kilku ważnych punktach.

Charakterystyczne w myśli Mao jest przekonanie, że rewolucja musi mieć charakter permanentny, jak oświadczył jeszcze w styczniu 1958 roku (Schram, str. 94). W 1967 roku, w toku rewolucji kulturalnej Mao oznajmił, że to jest tylko pierwsza rewolucja z nieokreślenie długiej serii, że nie należy sądzić, by po dwóch, trzech czy czterech takich rewolucjach wszystko już było dobrze. Mao zdaje się być przekonany, że każda stabilizacja nieuchronnie prowadzi do wyłaniania się przywilejów i produkuje „nową klasę", że więc potrzebne jest periodyczne powtarzanie szokowych kuracji rewolucyjnych, w których masy niszczą ustabilizowane ośrodki biurokratyczne. Wydaje się więc, że Mao nie wierzy w to, by jakikolwiek „ostateczny" ustrój bezklasowy i bezkonfliktowy był możliwy. Powtarzał wielokrotnie, że „sprzeczności" są wieczne i wiecznie będą musiały być pokonywane; jednym z zarzutów pod adresem sowieckiego „rewizjonizmu" jest ten właśnie, iż w Związku Radzieckim nie mówi się o sprzecznościach między przywódcami a masami. Błąd Liu Szao-tsi polegał między innymi na tym, że wierzył on w przyszłą harmonię i jedność społeczeństwa.

Ta niewiara w bezkonfliktowy ład komunistyczny wyraźnie kłóci się z tradycją marksistowskiej utopii. Mao idzie przy tym jeszcze dalej. Lubi on snuć

rozważania na temat odległej przyszłości; ponieważ wszystko na świecie się zmienia i wszystko w końcu musi zginąć, tedy również komunizm nie jest wieczny i ludzkość nie jest wieczna. „Kapitalizm prowadzi do socjalizmu, socjalizm do komunizmu, a społeczeństwo komunistyczne musi nadal się przekształcać, i ono będzie miało początek i koniec... Nie ma w świecie niczego, co by nie powstawało, rozwijało się i ginęło. Małpy zmieniły się w ludzi, powstała ludzkość; w końcu cały rodzaj ludzki zginie, może się zmienić w coś innego, a w tym czasie i ziemia sama przestanie istnieć" (Schram, str. 110). „W przyszłości zwierzęta nadal będą się rozwijać. Nie wierzę, żeby tylko ludzie mogli mieć dwie ręce. Czy konie, krowy, owce nie mogą się rozwijać? Czy tylko małpy mogą się rozwijać?... Woda też ma swoją historię. Dawniej nie było nawet wodoru i tlenu" (*tamże*, str. 220-221).

Mao nie uważa też, by rozwój komunistyczny Chin był zagwarantowany: być może przyszłe pokolenie zechce przywrócić kapitalizm? A jeśli tak, to przyjdzie następne pokolenie, które znów kapitalizm obali.

Drugim istotnym odstępstwem od marksizmu jest kult chłopstwa jako klasy najbardziej rewolucyjnej i głównej ostoi komunizmu (nie zaś tylko walczącej masy, którą trzeba zmobilizować stosownymi hasłami). Na IX Zjeździe partii w 1969 roku Mao zauważył, że gdy armia ludowa zdobyła miasta, była to „dobra rzecz", bo inaczej miasta zostałyby w ręku Czang Kai-szeka; z drugiej strony, była to „zła rzecz", bo spowodowała zepsucie w partii.

Kult chłopstwa i wartości życia wiejskiego tłumaczy większość charakterystycznych cech maoizmu. Należy do nich *kult pracy fizycznej jako takiej*. O ile dla całej tradycji marksistowskiej praca fizyczna jest po prostu złą koniecznością, od której ludzkość będzie się stopniowo uwalniać w miarę postępu technicznego, dla Mao tkwi w niej samoistna szlachetność i niezastąpione walory wychowawcze. Pomysł szkoły, w której uczniowie mają połowę czasu spędzać na pracy fizycznej, nie jest uzasadniony po prostu potrzebami gospodarki, ale głównie – zaletami wychowawczymi takiego systemu. „Wychowanie przez pracę" ma wartość uniwersalną i wiąże się ściśle z ideałem egalitarnym maoizmu: Marks przewidywał, że różnica między pracą umysłową a fizyczną zostanie zniesiona; nie powinno być zatem ludzi, którzy zajmują się wyłącznie pracą intelektualną, a obok nich innych, którzy wytężają mięśnie. Chińskie zastosowanie owego Marksowskiego ideału „człowieka całkowitego" polega na tym, że należy zmuszać intelektualistów do kopania rowów lub ścinania drzew, a powierzać nauczanie uniwersyteckie ludziom ledwo piśmiennym z ludu pracującego (Mao zauważa bowiem, że chłopi, nawet analfabeci, lepiej rozumieją sprawy ekonomii niż intelektualiści).

Ale Mao idzie jeszcze dalej. Chodzi nie tylko o to, by uczeni, pisarze, artyści wysyłani byli przymusowo na wieś do pracy lub wychowywani przez wysiłek mięśniowy w specjalnych instytucjach (tj. obozach koncentracyjnych); istotne jest, że praca umysłowa sama przez się – w odróżnieniu od fizycznej – łatwo powoduje degenerację moralną i trzeba bardzo uważać na to, by ludzie nie czytali zbyt wielu książek. W różnych przemówieniach i rozmowach Mao ten wątek powtarza się często w różnych postaciach. Okazuje się, że na ogół

mówiąc, im więcej ludzie umieją, tym są gorsi. Na konferencji w Czengtu w marcu 1958 roku Mao wyjaśnił, że w ciągu całej historii młodzi ludzie z niewielką wiedzą zwyciężali uczonych: Konfucjusz, Jezus, Budda, Marks i Sun Yat-sen byli bardzo młodzi i niewiele umieli, gdy jęli tworzyć swoje idee, Gorki tylko przez dwa lata chodził do szkoły, Franklin był gazeciarzem, a ten człowiek, który wynalazł penicylinę, pracował w pralni; jak dowiadujemy się z przemówienia w 1959 roku, premier Cze Fa-czih za czasów cesarza Wu-ti był analfabetą, ale tworzył poezje (Mao zaznacza jednak, że nie przeciwstawia się wcale zwalczaniu analfabetyzmu). W innym przemówieniu z lutego 1964 roku Mao przypomina, że za dynastii Ming było tylko dwóch dobrych cesarzy i obaj byli analfabetami, a później, kiedy intelektualiści przyszli do władzy, Chiny popadły w ruinę; „jest oczywiste, że czytanie zbyt wielu książek jest szkodliwe" (Schram, str. 204). „Nie powinniśmy czytać zbyt wielu książek. Powinniśmy czytać książki marksistowskie, ale i tych nie za wiele. Dość przeczytać około tuzina. Jeśli czytamy za dużo, możemy się obrócić w swoje przeciwieństwo, stać się molami książkowymi, dogmatykami, rewizjonistami" (*tamże*, str. 210). „Cesarz Wu z dynastii Liang dobrze się sprawował we wczesnych latach, ale potem czytał dużo książek i już tak dobrze się nie sprawował. Umarł z głodu w Tai Czeng" (*tamże*, str. 211).

Wskazówki praktyczne wynikające z tych historycznych analiz są proste: intelektualistów posyłać do pracy fizycznej na wsi, skracać czas nauki w szkołach i uniwersytetach (nauka trwa stanowczo za długo na wszystkich stopniach nauczania, podkreślał Mao wielokrotnie), stosować kryteria polityczne przy przyjmowaniu do szkół. Ta ostatnia kwestia była przedmiotem gwałtownych sporów między frakcjami w chińskiej partii. „Konserwatyści" chcieli, by przynajmniej minimalne kryteria akademickie były stosowane przy przyjmowaniu i dyplomowaniu studentów; „radykałowie" uważali, że tylko dobre pochodzenie społeczne i właściwa świadomość polityczna mają znaczenie. Ci ostatni są najoczywiściej w zgodzie z ideami Mao, który w 1958 roku dwa razy wyraził zadowolenie z tego, iż Chińczycy są jak niezapisana kartka papieru, na której można wszystko, co się chce, narysować.

Ta głęboka nieufność do nauki, do profesjonalizmu, do całej kultury tworzonej przez klasy uprzywilejowane, wyraża z pewnością chłopski charakter chińskiego komunizmu. Zbyteczne dowodzić, do jakiego stopnia jest ona sprzeczną z doktryną Marksa i tradycją marksizmu europejskiego, również leninizmu; jednakże w rewolucji rosyjskiej, w początkowym okresie, można też było obserwować podobne zjawiska nienawiści do wykształconych jako takich; w ruchu Proletkultu element ten był bardzo silny. W Chinach, gdzie rozdział między wykształconymi klasami i ludem był, jak się zdaje, jeszcze głębszy niż w Rosji, idea naturalnej wyższości analfabetów nad uczonymi wydaje się całkiem naturalnym produktem ludowego przewrotu. W Rosji jednakże walka z profesjonalizmem i wykształceniem nigdy nie była hasłem partii. Partia niszczyła wprawdzie skutecznie dawną inteligencję i pracowała nad tym, by zredukować nauki humanistyczne, literaturę i sztukę do narzędzi politycznej propagandy, jednakże zarazem głosiła kult fachowości i rozwinęła

system nauczania oparty na specjalizacji daleko posuniętej. Modernizacja techniczna, wojskowa i ekonomiczna Rosji byłaby oczywiście nie do pomyślenia, gdyby państwowa ideologia ostrzegała przed niebezpieczeństwem czytania książek i wysławiała nieuctwo jako takie. Mao jednak, jak się zdaje, godził się z tym, że Chiny nie będą i nie mogą modernizować się wedle wzorów sowieckich. Wielokrotnie ostrzegał przed „ślepym" naśladowaniem innych krajów; „wszystko, cośmy kopiowali z zagranicy, przyjmowane było sztywno, a skończyło się to wielką klęską, kiedy to organizacje partyjne w okręgach białych straciły sto procent siły, a rewolucyjne bazy armii czerwonej straciły dziewięćdziesiąt procent siły i rewolucja opóźniła się na wiele lat" – oświadczył w 1956 roku (Schram, str. 87). Kiedy indziej zaznaczył, że kopiowanie wzorów sowieckich przyniosło fatalne skutki; przypomniał, że sam przez trzy lata nie mógł jeść jajek i rosołu z kury, bo w jakimś artykule sowieckim napisano, że to szkodzi.

Maoizm wyraża więc nie tylko tradycyjną nienawiść chłopstwa do kultury elitarnej (historia reformacji w XVI wieku jest pełna podobnych objawów ideologicznych), ale także tradycyjną chińską ksenofobię i historycznie wytłumaczalną podejrzliwość względem wszystkiego, co pochodzi od białych i „z zagranicy", a co docierało do Chin najczęściej w formie imperialistycznej ekspansji; stosunki ze Związkiem Radzieckim mogły tylko wzmocnić to ogólne nastawienie.

Stąd również narodziły się poszukiwania nowej formy industrializacji, których wyrazem była katastrofa „wielkiego skoku". Ideologia, stojąca za tym eksperymentem, nie została jednak mimo niepowodzeń, odrzucona. Mao i maoiści wierzyli, że budowa socjalizmu musi się zacząć od „nadbudowy", to jest od wychowania „nowego człowieka", że ideologia i polityka mają priorytet w stosunku do tempa akumulacji, że socjalizm nie określa się przez poziom techniczny i dobrobyt, ale przez stopień kolektywizacji instytucji i stosunków ludzkich. Można zatem budować idealne instytucje komunistyczne w warunkach technicznego prymitywizmu. W tym celu jednak trzeba zniszczyć wszystkie dawne więzi społeczne i usunąć warunki produkujące nierówność; stąd ogromny nacisk położony na niszczenie rodziny, a więc więzi szczególnie opornej na upaństwowienie, stąd także nieustanna walka z motywacjami prywatnymi i minimalizacja systemu bodźców materialnych w produkcji („ekonomizmu"). Zróżnicowanie zarobków stosownie do pracy i kwalifikacji w Chinach, oczywiście istniało, było jednak, jak się zdaje, znacznie mniejsze niż w Związku Radzieckim. Mao był przekonany, że właściwe wychowanie może skłonić ludzi do wytężonej pracy bez żadnych materialnych nagród. Sądził także, że „indywidualizm" albo kierowanie się prywatnymi motywacjami czy w ogólności pragnieniem własnego zaspokojenia jest zgubnym burżuazyjnym przeżytkiem i musi być wykorzenione. Był on typowym przedstawicielem utopii totalitarnej, w której wszystko ma być podporządkowane „dobru powszechnemu" w przeciwieństwie do „dobra indywidualnego", przy czym nie jest jasne, w jaki sposób to pierwsze może istnieć inaczej niż w formie tego drugiego. Maoizm zrezygnował więc całkiem z frazeologii „dobra jednostki",

która w sowieckiej ideologii odgrywa znaczną rolę. Zrezygnował także z frazeologii humanistycznej wszelkiego rodzaju. Potępił wyraźnie takie pojęcia, jak „naturalne prawa człowieka" (Schram, str. 235); skoro społeczeństwo składa się z wrogich klas, nie ma między nimi żadnej formy porozumienia czy wspólnoty, żadnych ponadklasowych form kultury; z „czerwonej książeczki" czytelnik dowiaduje się, że „powinniśmy popierać wszystko, czemu wróg się sprzeciwia i sprzeciwiać się wszystkiemu, co wróg popiera" (*Quotations*, str. 15) – zdanie, którego zapewne nie napisałby żaden europejski marksista. Zerwanie z przeszłością, z odziedziczoną kulturą i z wszystkim, co mogłoby łączyć przeciwstawne klasy – ma być totalne.

Maoizm ma być, stosownie do wielokrotnych deklaracji Przewodniczącego, „zastosowaniem" marksizmu do swoistych warunków chińskiego społeczeństwa. Jak widać z powyższego wyliczenia jego charakterystycznych składników, jest on raczej zastosowaniem leninowskiej techniki zdobycia władzy przy użyciu pewnej ilości marksistowskich haseł, które są fasadą dla treści marksizmowi obcych albo przeciwnych. Idea „prymatu praktyki", jest, rzecz jasna, w marksizmie zakorzeniona, jednakże jej interpretacja w postaci twierdzenia, że czytanie książek jest szkodliwe i że analfabeci są z natury mądrzejsi od uczonych, byłaby doprawdy trudna do obrony w ramach marksizmu. Zastąpienie proletariatu chłopstwem jako siłą najbardziej rewolucyjną jest jaskrawo niezgodne z całą tradycją marksizmu. Niezgodna jest także idea rewolucji permanentnej w sensie twierdzenia, iż przeciwieństwa klasowe muszą się bezustannie odtwarzać, a wobec tego będą potrzebne periodyczne rewolucje w celu ich likwidowania. Marksistowska jest myśl o zniesieniu przeciwieństwa między pracą fizyczną i umysłową, lecz kult wysiłku fizycznego jako najbardziej uszlachetniającej formy życia jest zgoła groteskową interpretacją tej utopii. Że chłopstwo reprezentuje *per eminentiam* ideał „całkowitego człowieka", nie zepsutego podziałem pracy, jest to myśl, którą można było okazjonalnie spotkać u rosyjskich narodników, lecz jest ona dokładnie przeciwna wszystkiemu, co marksistowska tradycja stworzyła. Ogólna zasada egalitaryzmu należy z pewnością do zasobów marksizmu, jednakże trudno bronić twierdzenia, że wedle Marksa egalitaryzm polegać miał na tym, że intelektualiści będą przymusem zapędzani do sadzenia ryżu. Jeśli wolno czynić nieco anachroniczne porównania, maoizm, z punktu widzenia Marksowskiej doktryny, może uchodzić za formę owego prymitywnego komunizmu, który, jak pisał Marks, nie tylko własności prywatnej nie zwyciężył, ale jeszcze do niej nie dorósł.

W pewnym ograniczonym znaczeniu komunizm chiński epoki Mao był bardziej egalitarny niż sowiecki, lecz nie dlatego, by był mniej, lecz przeciwnie – dlatego, że był bardziej totalitarny. Był bardziej egalitarny w tym sensie, że zróżnicowanie płac było mniejsze, że pewne symbole hierarchii zostały zniesione (oznaki stopni w armii) i że miał w ogólności charakter bardziej „populistyczny" od sowieckiego modelu. W sprawowaniu ucisku większą rolę odgrywały instytucje organizowane wedle zasady terytorialnej lub produkcyjnej i odpowiednio mniejszą – zawodowy aparat policyjny; system powszechnego szpiegowania i wzajemnego donosicielstwa był oparty głównie na różnego ro-

dzaju lokalnych komitetach i podniesiony do godności cnoty obywatelskiej w sposób jawny. Z jednej strony jest prawdą, że ludowe poparcie dla Mao było znacznie większe, niż je mieli kiedykolwiek bolszewicy i że Mao miał wobec tego więcej zaufania do swojej siły niż przywódcy sowieccy; świadczą o tym nie tyle jego ponawiane kilkakrotnie zalecenia, by pozwalano ludziom swobodnie się wypowiadać (bo i u Stalina takie zachęty można znaleźć), ile fakt, że w czasie rewolucji kulturalnej rzucił istotnie ryzykowny apel do młodzieży, aby obaliła istniejący aparat partyjny. Jednakże jest widoczne, iż przez cały czas chaosu zachował w ręku instrumenty władzy i przemocy, które pozwoliły mu się rozprawić z nadmiernie „spontanicznymi" wybuchami. Mao wielokrotnie powtarzał katechizm „centralizmu demokratycznego" i nie widać, w czym ów katechizm różni się od leninowskiego. Kraj jest kierowany przez proletariat, proletariat sprawuje kierownictwo za pośrednictwem partii, w partii obowiązuje dyscyplina, mniejszość ma słuchać większości, a cała partia – ośrodka centralnego. Jednocześnie Mao zaznacza, że centralizm polega nade wszystko na „centralizacji słusznych idei" (Schram, str. 163). Co do tego, że partia osądza, które mianowicie są „słuszne" – nie może być wątpliwości.

W lutym 1957 roku Mao wygłosił przemówienie „O właściwym traktowaniu sprzeczności wśród ludu", które także jest jednym z głównych przyczynków do jego sławy jako teoretyka. Należy, jak czytamy w tej mowie, odróżniać skrupulatnie „sprzeczności" w łonie ludu od sprzeczności, zachodzących między ludem a jego wrogami. Drugie rozwiązuje się za pomocą dyktatury, pierwsze – przez zasady demokratycznego centralizmu. W ramach „ludu" mamy demokrację i wolność, ale „jest to wolność połączona z kierownictwem, a demokracja jest kierowana centralnie i nie oznacza anarchii... Ci, co żądają demokracji i wolności w sposób abstrakcyjny, uważają demokrację za cel, nie za środek. Demokracja czasem wydaje się być celem, ale w rzeczywistości jest tylko środkiem. Marksizm uczy, że demokracja jest częścią nadbudowy i należy do dziedziny polityki. Znaczy to, że w ostatecznym rachunku służy ona bazie ekonomicznej. To samo odnosi się do wolności" (*Four Essays*, str. 84-86). W rozwiązywaniu sprzeczności w łonie ludu należy zatem – to jest główny wniosek praktyczny – łączyć umiejętnie środki administracyjne z wychowaniem, podczas gdy konflikt między ludem a wrogami wymaga dyktatury, to jest przemocy. Sprzeczności w łonie ludu, to jest sprzeczności „nieantagonistyczne" mogą jednak, jak gdzie indziej Mao zaznacza, przerodzić się w antagonistyczne, jeśli wyznawcy błędnych opinii upierają się przy nich zbyt długo. Trudno przypisywać tej ostatniej uwadze inny sens niż ostrzeżenia pod adresem partyjnych oponentów Mao: „jeśli się szybko nawrócicie na prawdę, darujemy wam, jeśli nie – zostaniecie mianowani wrogami klasowymi i potraktowani odpowiednio". Co się zaś tyczy walki poglądów w „łonie ludu", to Mao podaje sześć znamion, po których można błędne poglądy i czyny odróżnić od słusznych. Poglądy i czyny są mianowicie słuszne, jeśli, po pierwsze, jednoczą lud, miast go dzielić; jeśli, po wtóre, są korzystne, nie zaś szkodliwe dla budownictwa socjalistycznego; jeśli, po trzecie, wzmacniają, miast osłabiać, demokratyczną dyktaturę ludu; jeśli, po czwarte, wzmacniają, miast osłabiać,

centralizm demokratyczny; jeśli, po piąte, wzmacniają, miast osłabiać, kierowniczą rolę partii; jeśli, po szóste, pomagają, miast szkodzić międzynarodowej jedności socjalistycznej.

We wszystkich tych rozważaniach o demokracji, wolności, centralizmie i kierowniczej roli partii nie ma niczego, co by wykraczało poza kanon leninowsko-stalinowski. Praktyka jednak, jak się zdaje, różniła się rzeczywiście; nie w tym sensie, jak wyobraża sobie wielu entuzjastów maoizmu na Zachodzie, by „masy" rządziły, ale w tym, że partia mogła nadawać swoim rządom charakter bardziej wiecowy i populistyczny dzięki temu, że miała większe możliwości manipulacji ideologicznej aniżeli sowieccy władcy. Wynikało to, po pierwsze, z ciągłej obecności ojca rewolucji, którego autorytet był nie kwestionowany, po wtóre zaś z wybitnie chłopskiego charakteru społeczeństwa; Chiny jak gdyby potwierdzają powiedzenie Marksa, iż przywódca chłopów musi być zarazem ich panem. W sytuacji, w której warstwy reprezentujące dawną kulturę zostały praktycznie zniszczone, a środki informacji zmonopolizowane jeszcze bardziej niż w Związku Radzieckim („centralizacja słusznych idei" – jak to Mao wyraża), załatwianie wielu lokalnych spraw produkcyjnych i politycznych przez lokalne komitety, zamiast przez osobne organizmy należące do oficjalnego aparatu jest możliwe bez naruszania uprawnień władzy centralnej.

„Egalitaryzm" należy z pewnością do najważniejszych składników maoistycznej ideologii; polega on, jak wspomniano, na tendencji do zmniejszania rozpiętości płac oraz na zasadzie, że wszyscy muszą zajmować się pracą fizyczną w pewnych rozmiarach (nie wydaje się, by reguła ta istotnie obowiązywała przywódców i głównych ideologów egalitaryzmu). Nie oznacza to wszakże, by chiński ustrój objawiał jakąkolwiek tendencję do egalitaryzmu politycznego. W epoce dzisiejszej podstawowym warunkiem rzeczywistego udziału we władzy i jednym z podstawowych dóbr jest dostęp do informacji. Pod tym względem zaś Chiny stały znacznie w tyle nawet w stosunku do Związku Radzieckiego. W Chinach wszystko było tajne. Praktycznie nie były dostępne publicznie żadne statystyki; posiedzenia Komitetu Centralnego i organów władzy państwowej odbywały się często w zupełnym sekrecie. Myśl, że „masy" rządzą ekonomią kraju, w którym nikt, poza najwyższą hierarchią, nie zna nawet planów gospodarczych, należy do najbardziej niewiarygodnych fantazji zachodnich maoistów. Wiadomości o świecie, które chiński obywatel mógł zgromadzić z oficjalnie dostępnych źródeł, były niemal żadne; izolacja kulturalna była bliska doskonałości. Jeden z największych entuzjastów komunizmu chińskiego, Edgar Snow, powiada (na podstawie swojej wizyty w Chinach w 1970 roku), że, jeśli chodzi o książki, obywatel chiński ma dostęp do dzieł Mao i do podręczników; może chodzić do teatru grupowo (prawie nie ma indywidualnej sprzedaży biletów), może też czytać gazety z nader skąpą ilością wiadomości o innych krajach. Za to jednak, zauważa Snow, oszczędza się mu historii o morderstwach, narkotykach i zwyrodnieniach seksualnych, którymi karmieni są czytelnicy gdzie indziej.

Życie religijne było praktycznie zniszczone; sprzedaż przedmiotów, służących kultowi religijnemu, została oficjalnie zakazana. Chiny zrezygnowały z

licznych elementów fasady demokratycznej, które przetrwały w Związku Radzieckim, jak powszechne wybory lub prokuratura obok policji. Praktycznie organy policyjne sprawowały całość czynności związanych z represją i „wymiarem sprawiedliwości". Rozmiary przymusu bezpośredniego nie są znane; nikt nie umie nawet w grubym przybliżeniu powiedzieć, jaka ilość ludzi spędzała lub spędza życie w obozach koncentracyjnych; skądinąd fakt, że znacznie więcej wiadomo o tych sprawach w odniesieniu do Związku Radzieckiego, jest już wynikiem pewnego rozluźnienia stosunków w postalinowskiej epoce.

Wpływ ideologiczny maoizmu poza Chinami dochodził do skutku dwiema drogami. Z jednej strony, przywódcy chińscy od czasu zerwania ze Związkiem Radzieckim próbowali podstawowy podział świata skonstruować wedle własnych kryteriów: nie tyle „obóz socjalizmu" i „obóz kapitalistyczny", ile raczej: kraje bogate i kraje biedne, przy czym Związek Radziecki w tym podziale należał do pierwszych (skądinąd, jak Mao stwierdził, nastąpiła tam restauracja władzy burżuazji). Lin Piao próbował rozszerzyć dawne hasło chińskiej armii „oblegania miast przez wsie" – na stosunki międzynarodowe. W krajach tak zwanego trzeciego świata przykład Chin miał z pewnością znaczną siłę atrakcyjną; osiągnięcia komunizmu chińskiego są widoczne; komunizm uniezależnił Chiny od obcych mocarstw i wprowadził kraj, za cenę olbrzymich kosztów, na drogę modernizacji technicznej i społecznej; przymusowe upaństwowienie całego życia społecznego skojarzone było, podobnie jak w innych krajach totalitarnych, ze zniesieniem lub złagodzeniem niektórych plag, które trapią ludność, zwłaszcza w krajach chłopskich i zacofanych: bezrobocie, masowe żebractwo. Czy w ogólności chińskie wzory mogą być powtórzone skutecznie, na przykład, w krajach czarnej Afryki, jest to pytanie wykraczające poza zadania tego wykładu.

Drugą formą ideologicznego oddziaływania maoizmu, zwłaszcza w latach 60-tych, była recepcja, wśród części zachodnich intelektualistów i studentów, utopijnych fantazji, które stanowiły fasadę chińskiego komunizmu. W 60-tych latach maoizm próbował podjąć ekspansję ideologiczną, propagując swój model komunizmu jako uniwersalne rozwiązanie wszystkich ludzkich problemów. Rozmaite sekty lewicowe i poszczególni intelektualiści uwierzyli, jak się zdaje, na serio, że maoizm jest doskonałym lekarstwem na plagi industrialnych społeczeństw i że można wedle jego zaleceń zrewolucjonizować Stany Zjednoczone i Europę Zachodnią. W okresie zupełnego upadku prestiżu ideologicznego Rosji Sowieckiej, umysły zgłodniałe utopii zwracały się ku egzotycznemu Wschodowi, w czym pomagała wybitnie ignorancja spraw chińskich. Dla poszukiwaczy doskonałego świata, stęsknionych za nieopisanie wielką, wszechobejmującą rewolucją, Chiny stawały się Mekką nowego objawienia i nadzieją wielkiej wojny rewolucyjnej; Chińczycy odrzucali wszakże sowiecką formułę „pokojowego współistnienia". Różne grupy maoistyczne doznały srogiego zawodu, gdy rząd chiński, porzucając w znacznym stopniu eksport rewolucyjnej retoryki, nastawił się na bardziej „normalne" formy współzawodnictwa politycznego, najwidoczniej porzuciwszy nadzieję, że mao-

izm mógłby się stać realną siłą polityczną w Europie lub w Ameryce Północnej. Istotnie, w tych częściach świata maoizm nigdzie nie naruszył w znacznych rozmiarach stanu posiadania partii komunistycznych, nie spowodował żadnych poważnych schizm i pozostał udziałem niewielkich sekciarskich grup. Nie odniósl także żadnych godnych zanotowania sukcesów w krajach Europy Wschodniej (pomijając szczególny przypadek Albanii). W wyniku tego orientacja taktyczna Chińczyków zmieniła się: nie chodzi w tej chwili o to, by propagować chiński komunizm jako wzór organizacji społecznej stosowny równie dobrze dla Stanów Zjednoczonych, Konga, Polski i Wielkiej Brytanii, ile raczej o demaskowanie sowieckiego imperializmu i szukanie sojuszów, czy też wpływów na zasadzie wspólnych interesów w hamowaniu ekspansjonizmu Związku Radzieckiego; wydaje się, w rzeczy samej, że na tej drodze można osiągnąć znacznie większe sukcesy, jakkolwiek nie jest to już droga „ideologiczna" maoizmu, ale zwykla polityka państwowa, a frazeologia marksistowska, o ile występuje jeszcze w tych zabiegach, ma znaczenie dekoracyjne raczej niż rzeczywiste.

W historii marksizmu ideologia maoistyczna jest godna uwagi nie dlatego, by Mao cokolwiek w dziedzictwie marksizmu „rozwinął", ale dlatego, że ukazuje, jak nieograniczenie plastyczne są doktryny, które z jakichkolwiek historycznych powodów zdobywają sobie znaczny wpływ. Obok marksizmu, który stał się instrumentem imperium sowieckiego, mamy marksizm, który jest nadbudową czy też spoiwem ideologicznym wielkiego kraju, usiłującego wydostać się z zacofania technicznego i gospodarczego na innej drodze aniżeli przez normalne reguły gry rynkowej (które dla wielu krajów zacofanych są faktycznie niedostępne). Marksizm stał się ideą silnego, wysoce zmilitaryzowanego państwa, które środkami przemocy i manipulacją ideologiczną mobilizuje społeczeństwo do zadań modernizacyjnych. Z pewnością tradycja marksizmu zawierała istotne składniki, które mogły – jak o tym byla mowa – służyć uzasadnieniu totalitarnych form rządzenia. W jednej sprawie nie mogło być wszelako wątpliwości: komunizm w rozumieniu Marksa byl nadzieją wysoko rozwiniętych społeczeństw industrialnych, nie zaś formą organizowania chłopów do tworzenia rudymentów industrializacji. Okazało się jednak, że również ten ostatni cel daje się realizować za pomocą ideologii, w której szczątki marksizmu pomieszane są z chłopską utopią i z tradycjami orientalnego despotyzmu, przy czym mieszanka ta nosi nazwę marksizmu *par excellence* i funkcjonuje z niejaką skutecznością.

Zaślepienie ideologiczne związane z chińskim komunizmem było prawie nie do wiary. Intelektualiści, którzy nie mieli dość mocnych słów oburzenia piętnując militaryzm amerykański, nie znajdowali również słów zachwytu dla społeczeństwa, w którym wychowanie militarne dzieci zaczyna się od trzeciego roku życia, a powszechna, obowiązkowa służba wojskowa trwa cztery lub pięć lat. Państwo, gdzie obowiązywały najsurowsze rygory dyscypliny pracy, nie istniały w ogóle urlopy i panowała wybitnie purytańska obyczajowość seksualna (nie mówiąc o używaniu narkotyków), cieszyło się ogromnym powodzeniem wśród *hippies*'ów. Miało także bardzo dobrą reputację w części literatury

chrześcijańskiej, nie zważając na bezwzględne niszczenie religii w Chinach. Nie jest w związku z tym istotne, że Mao sam, jak się zdaje, wierzył w życie pośmiertne; tak przynajmniej wynika z wywiadu, jakiego udzielił w 1965 roku Edgarowi Snow, kiedy to dwakroć zauważył, że niebawem zobaczy Boga (Snow, str. 165, 185), a także z przemówienia w 1966 roku, gdzie to samo oznajmił, wreszcie z przemówienia w 1959 roku, gdzie rozważał kwestię swojego przyszłego spotkania z Marksem (Schram, str. 154, 270).

Ogromna rola, jaką pełni Chińska Republika Ludowa we współczesnym świecie, w tym również rola tego państwa jako potężnej zapory przeciwko sowieckiemu ekspansjonizmowi, jest oczywista. Sprawa ta nie ma jednak wiele wspólnego z dziejami marksizmu.

EPILOG

Marksizm był największą fantazją naszego stulecia. Był marzeniem o społeczeństwie doskonałej jedności, w którym wszystkie aspiracje ludzkie zostaną spełnione i wszystkie wartości – pogodzone. Przejął wprawdzie Heglowską teorię „sprzeczności postępu", ale przejął też liberalno-ewolucjonistyczną wiarę, wedle której „w ostatecznym rachunku" musi się okazać, iż historia nieuchronnie posuwa się ku lepszemu i że wzrost ludzkiego panowania nad naturą oznacza także (po pewnej przerwie) wzrost wolności. Zawdzięczał znaczną część swojego sukcesu temu, iż połączył mesjanistyczne fantazje z realną sprawą społeczną, jaką była walka europejskiej klasy robotniczej przeciw wyzyskowi i biedzie oraz ujął tę kombinację w koherentną całość opatrzoną absurdalnym, od Proudhona przejętym tytułem „naukowego socjalizmu". Tytuł był absurdalny, ponieważ naukowe mogą być techniki osiągania celów, lecz nie – akty ustanawiania celów. W tytule tym kryło się jednak znacznie więcej niż kult nauki, który Marks dzielił ze swoją epoką. Kryła się także wiara – wielokrotnie przy różnych okazjach w toku niniejszego wykładu rozważana – że wiedza ludzka i ludzką wolą kierowana praktyka zbiegną się w doskonałej jedności i staną się nieodróżnialne, że więc właśnie akty ustanawiania celów oraz zabiegi poznawcze i praktyczne zmierzające do ich osiągnięcia staną się tym samym. Naturalną konsekwencją tej konfuzji było przeświadczenie, iż sukces pewnego ruchu społecznego jest zarazem dowodem na to, że ruch ten jest posiadaczem „prawdy" w naukowym znaczeniu słowa, czyli, z grubsza mówiąc, że kto się okazuje silniejszy, ma tym samym w ręku „naukę". Myśl ta jest w znacznym stopniu odpowiedzialna za wszystkie antynaukowe i antyintelektualne funkcje marksizmu w jego szczególnej formie, jaką jest ideologia komunistyczna.

Powiedzenie, że marksizm był fantazją, nie oznacza, że był tylko fantazją. Trzeba odróżnić marksizm jako interpretację historii minionej od marksizmu jako ideologii politycznej. Nikt rozsądny nie zaprzecza temu, że tak zwany materializm historyczny był istotnym przyczynkiem do naszej historii intelektualnej i wzbogacił znacznie nasze myślenie o historii minionej. Była mowa o tym, że teoria ta, ujęta w wersji rygorystycznej, jest nonsensem, ujęta zaś w wersji rozluźnionej – jest banałem, że jednak stała się banałem głównie dzięki

Marksowi. Co więcej, jeśli marksizm przyczynił się do lepszego rozumienia zjawisk kultury i ekonomiki minionych epok, nie było to zapewne bez związku z faktem, że teoria materializmu historycznego wypowiadana była przez samego Marksa nieraz w formułach skrajnych, dogmatycznych i nie nadających się do przyjęcia; gdyby obwarowana była wszystkimi możliwymi zastrzeżeniami i restrykcjami, jakich normalnie oczekuje się w racjonalnym myśleniu, nie odegrałaby zapewne tej roli i mogłaby przejść niezauważona; to, co było w niej absurdalne, stało się skutecznym nośnikiem jej racjonalnych treści – jak to nieraz bywa z teoriami humanistycznymi. Pod tym względem rolę marksizmu można by przyrównać do roli psychoanalizy lub behawioryzmu w naukach społecznych. Zarówno Freud, jak Watson wypowiadali swoje teorie w formie skrajnej i dzięki temu właśnie udało im się zwrócić powszechną uwagę na istotne problemy oraz zainicjować ważne i płodne punkty widzenia czy też kierunki eksploracji w naukach humanistycznych; nie osiągnęliby przypuszczalnie tych wyników, gdyby skrupulatnie wprowadzali do swoich teorii wszystkie możliwe ograniczenia i przez to pozbawiali je wyraźnie zarysowanych, polemicznych sylwetek. Tak zwane socjologiczne ujęcie kultury powstało przed Marksem lub współcześnie z nim, lecz niezależnie od niego – w dziełach Vico, Herdera, Montesquieu, potem Micheleta, Renana, Taine'a. Żaden z nich jednakowoż nie ujął swoich spostrzeżeń w owej formie skrajnej, jednostronnej, dogmatycznej, która stała się siłą marksizmu.

Z dziedzictwem intelektualnym Marksa stało się, w rezultacie, coś podobnego, co miało się stać następnie z dziedzictwem Freuda. Ortodoksi-wyznawcy istnieją nadal, ale ich płodność kulturalna jest znikoma; to, z kolei, co marksizm wprowadził do wiedzy humanistycznej, zwłaszcza do nauk historycznych, rozpłynęło się w kulturze jako rzeczy niemal powszechnie uznane i utraciło związek z jakimkolwiek „systemem" o wszechwyjaśniających pretensjach. Nie trzeba dziś ani uważać się za marksistę, ani za takiego uchodzić, aby, na przykład, badać historię literatury lub historię malarstwa z uwzględnieniem konfliktów społecznych badanej epoki; nie trzeba też wcale w tym celu zakładać, że cała historia ludzka jest historią walk klasowych, że różne dziedziny kultury nie mają własnej historii, bowiem „prawdziwa" historia jest historią techniki i stosunków produkcyjnych, że „nadbudowa" wyrasta z „bazy" itp.

Uznanie ograniczonej ważności materializmu historycznego nie jest tym samym, co uznanie marksizmu, między innymi dlatego, że fundamentalnym rysem doktryny od samego początku była wiara, iż sens historycznych procesów jest uchwytny tylko wtedy, gdy minioną historię interpretuje się w świetle historii przyszłej, to znaczy, że można zrozumieć to, co było i jest tylko wtedy, gdy się ma wiedzę o tym, czego nie ma jeszcze. Bez roszczeń do „naukowej znajomości" przyszłości marksizm nie jest sobą – w tej sprawie nie ma bodaj sprzeciwu. Pytanie polega na tym, czy wiedza taka jest w ogólności możliwa. Czynność przewidywania jest, oczywiście, nie tylko składnikim wielu dziedzin nauki, ale jest nieusuwalną częścią wszystkich ludzkich praktycznych zabiegów, nawet najbłahszych, chociaż nie można mieć o przyszłości wiedzy w ta-

kim samym sensie, jak o faktach już zaszłych, gdyż nie istnieje przewidywanie bez współczynnika niepewności. Kwestia polega na granicach racjonalności przewidywania. „Przyszłość" to zarówno to, co się zdarzy za minutę, jak to, co się zdarzy za milion lat; trudności przewidywania rosną, jak wiadomo, zarówno z rozległością czasu rozważanego, jak z komplikacją przedmiotu. Przewidywania, nawet krótkookresowe, odnoszące się do zjawisk społecznych, są, jak także wiadomo, nadzwyczaj zawodne, nawet jeśli chodzi nam o jedną tylko, ilościowo obliczalną jakość (jak w prognozach demograficznych). Na ogół przewidujemy po prostu ekstrapolując istniejące tendencje, wiedząc wszelako, że ekstrapolacje takie zawsze i wszędzie mają nader ograniczony walor i że żadne krzywe rozwojowe w przemianach społecznych nie ciągną się nieograniczenie długo wedle jednego równania. Co do prognoz w skali globalnej i czasowo nieograniczonej, są one po prostu fantazjami (pozytywnymi czy negatywnymi). Nie istnieje żadna racjonalna metoda przewidywania „przyszłości ludzkości" w znacznej skali czasowej ani prorokowania przyszłych „formacji społecznych". Myśl, że można nie tylko przewidywania takie „naukowo" czynić, ale że nadto od wyników tych przewidywań zależy cała nasza interpretacja minionych dziejów (a właśnie to się zakłada w całej marksistowskiej teorii formacji społecznych), jest jedną z racji, dla której ta doktryna jest urojeniem, a zarazem nadaje jej polityczną skuteczność; rozległość wpływu jaki marksizm zdobył, nie tylko nie jest wynikiem (ani dowodem) jego naukowych walorów, ale przeciwnie, zależy niemal całkowicie od jego stron profetycznych, fantazyjnych, irracjonalnych. Marksizm jest dostarczycielem ślepej ufności co do wspaniałego świata wszechzaspokojenia, który oczekuje ludzkość tuż za rogiem. Prawie wszystkie proroctwa, zarówno Marksa, jak późniejszych marksistów okazały się fałszywe; nie narusza to jednak stanu duchowej pewności, w jakim żyją wyznawcy, nie inaczej niż we wszystkich oczekiwaniach znanych z chiliastycznych ruchów religijnych; pewność ta nie wspiera się bowiem na żadnych empirycznych przesłankach, żadnych domniemanych „prawach historycznych", ale wyłącznie na psychologicznej potrzebie pewności. W tym sensie marksizm pełni istotnie funkcje religijne i skuteczność jego ma religijny charakter; jest to jednakże religia karykaturalna i podszyta złą wiarą, ponieważ swoją doczesną eschatologię usiłuje przedstawiać jako osiągnięcie naukowe, czego mitologie religijne nie czynią.

Była już mowa o tym, jaki rodzaj ciągłości zachodzi między doktryną marksistowską a jej praktycznym wcieleniem w ruchu komunistycznym, to jest w ideologii i praktyce leninizmu-stalinizmu. Byłoby absurdem twierdzenie, że marksizm jako przyczyna sprawcza wyprodukował, by tak rzec, dzisiejszy komunizm. Komunistyczna doktryna nie jest jednak, z drugiej strony, żadną degeneracją marksizmu, ale jedną z jego możliwych interpretacji, a nawet interpretacją dobrze podbudowaną, chociaż sprymitywizowaną i okrojoną. Marksizm był zespołem wartości, które okazały się – z powodów empirycznych, nie logicznych – niewspółwykonalne i jedne z nich mogły być urzeczywistnione tylko kosztem innych. Ale Marks był tym, który oznajmił, że cała idea komunizmu da się streścić w jednym wyrażeniu: zniesienie własności prywat-

nej; że państwo przyszłości ma przejąć scentralizowane zarządzanie środkami produkcji i że zniesienie kapitału oznacza zarazem zniesienie pracy najemnej. Nie było nic rażąco niesłusznego w takiej interpretacji tych zaleceń, wedle której wywłaszczenie burżuazji i upaństwowienie fabryk oraz gruntów jest tym samym, co powszechne wyzwolenie ludzkości. Wyszło na jaw, że można, upaństwowiwszy środki produkcji, zbudować monstrualny system ucisku, wyzysku i kłamstwa. System ten nie był skutkiem marksizmu; komunizm był jak gdyby bękartem idei socjalistycznej; wyrósł z kombinacji wielu historycznych okoliczności i wielu przypadków; marksistowska ideologia była jedną z okoliczności, które współdziałały w jego powstaniu. Nie ma jednak powodu twierdzić, że została w zasadniczy sposób sfałszowana. Dzisiejsze debaty mające na celu wykazanie, że „Marksowi nie o to chodziło", są jałowe intelektualnie i praktycznie. Intencje Marksa nie są rozstrzygające w rozważaniu historycznych losów jego doktryny, a wśród argumentów na rzecz wolności i wartości demokratycznych jednym z mniej ważnych jest argument, że Marks, gdy się bliżej przyjrzeć, nie zwalczał tych wartości tak stanowczo, jak się na pierwszy rzut oka zdaje.

Marks przejął romantyczny ideał jedności społecznej, komunizm zrealizował ten ideał w jedyny sposób, jaki jest praktycznie wykonalny w społeczeństwach industrialnych, mianowicie przez despotyczny system rządzenia. Wyidealizowany obraz greckiej *polis* puszczony w obieg w XVIII wieku między innymi przez Winckelmanna i upowszechniony potem w niemieckiej filozofii, leżał u podstaw tych marzeń. Marks zdawał się sobie wyobrażać, że cały świat może się stać rodzajem ateńskiej agory, gdy tylko usunie się kapitalistów i że ludzkie motywacje w tajemniczy sposób utracą swój egoistyczny charakter, a interesy jednostek zbiegną się w doskonałej harmonii, skoro poszczególni ludzie nie będą już mogli mieć na własność maszyn i ziemi. Na jakich zasadach to proroctwo było oparte i dlaczego mielibyśmy się spodziewać, że skłócenie interesów ludzi ustanie po upaństwowieniu środków produkcji – tego marksizm nie wyjaśnia.

Romantyczne swoje marzenie połączył Marks, co więcej, z socjalistyczną nadzieją na doskonałe zaspokojenie wszystkich potrzeb w oczekiwanym Państwie Słońca. U wczesnych socjalistów hasło „każdemu wedle potrzeb" miało, jak się zdaje, sens ograniczony: chodziło o to, by ludzie nie cierpieli głodu, chłodu i nie musieli zmagać się bez przerwy z niedostatkiem elementarnym. Marks jednak, a za nim wielu marksistów wyobrażało sobie, że w socjalizmie niedostatek w ogólności zniknie. Można było rozumieć te nadzieje w ten sposób, że wszystkie potrzeby będą zaspokojone, że każdy będzie nosił na ręku pierścień czarodziejski, który każde życzenie natychmiast spełni. Ponieważ jednak trudno było brać taką nadzieję na serio, tedy marksiści, którzy rozważali sprawę potrzeb, podkreślali (do czego zresztą łatwo było znaleźć asumpt u Marksa samego), że komunizm ma na tym polegać, iż zostaną zaspokojone „prawdziwe", „autentyczne" potrzeby, zgodne z istotą człowieka, nie zaś wszystkie zachcianki i kaprysy. Wtedy jednak powstał problem przez nikogo wyraźnie nie rozstrzygnięty: kto ma decydować o tym, które potrzeby

zasługują na miano „prawdziwych" i wedle jakich reguł je wyróżniać. Jeśli w tych sprawach każdy dla siebie samego jest sędzią, wówczas wszystkie potrzeby są równie „prawdziwe", jeśli tylko są faktycznie, subiektywnie doświadczane i odróżnienie nie ma sensu. Jeśli zaś o „prawdziwości" potrzeb decyduje państwo, oznacza to, że największe wyzwolenie w historii ludzkości ma polegać na wprowadzeniu powszechnego systemu kartkowego na wszystkie dobra.

W tej chwili widoczne jest dla wszystkich oprócz garstki młodzieży z nowej lewicy, że socjalizm nie może polegać na „zaspokojeniu wszystkich potrzeb" w dosłownym sensie, lecz tylko na sprawiedliwej organizacji niedostatku, przy czym problem polega zarówno na tym, skąd wziąć definicję tego, co jest „sprawiedliwe", jak i na tym, za pomocą jakich mechanizmów społecznych pojęcie sprawiedliwości będzie się każdorazowo określać. Ideał równości doskonałej, to jest równego udziału wszystkich we wszystkich dobrach, niezależnie od pracy, jest nie tylko ekonomicznie niewykonalny, ale jest wewnętrznie sprzeczny, albowiem doskonała równość jest wyobrażalna tylko w warunkach skrajnego despotyzmu, a despotyzm zakłada nierówności co najmniej w tak podstawowych dobrach, jak udział we władzy i dostęp do informacji (na tym też polega beznadziejność współczesnego „goszyzmu", który domaga się, by było coraz więcej równości i coraz mniej państwa; w rzeczywistości więcej równości oznacza więcej państwa, a równość absolutna – państwo absolutne).

Socjalizm, jeśli ma być czym innym niż totalitarnym superwięzieniem, może być tylko systemem kompromisów pomiędzy różnymi, ograniczającymi się wzajem wartościami. Wszechobejmujące planowanie gospodarcze, nawet gdyby było możliwe (a jest prawie powszechna zgoda co do tego, że możliwe nie jest), nie daje się uzgodnić z autonomią małych jednostek wytwórczych i regionalnych, a taka autonomia należała do tradycyjnie socjalistycznych wartości, chociaż nie w socjalizmie marksistowskim. Postęp techniczny nie może współistnieć z doskonałym bezpieczeństwem życiowym wszystkich ludzi. Między wolnością i równością, między planowaniem i autonomią małych grup, między demokracją ekonomiczną i kompetentnym zarządzaniem zachodzą nieuchronne konflikty, które mogą być łagodzone tylko w drodze kompromisów i rozwiązań cząstkowych.

Wszystkie instytucje społeczne, które w rozwiniętych krajach industrialnych doprowadziły do złagodzenia nierówności społecznych i zapewniły ludziom minimum bezpieczeństwa życiowego (podatki progresywne, społeczna służba zdrowia, zasiłki dla bezrobotnych, kontrola cen itd.), zbudowane zostały i rozszerzane są za cenę ogromnego rozrostu biurokracji państwowej i nikt nie umie powiedzieć, w jaki sposób można tej ceny nie płacić.

Wszystkie te kwestie mają niewiele wspólnego z marksizmem i doktryna Marksa jest niemal zupełnie bezużyteczna w ich rozważaniu. Idea demokratycznego socjalizmu nie ma nic wspólnego z apokaliptyczną nadzieją na koniec historii, z wiarą w nieuchroność historyczną socjalizmu i w naturalną sukcesję „formacji społecznych", z doktryną „dyktatury proletariatu", z gloryfikacją przemocy, z wiarą w samoczynną wartość upaństwowienia przemysłu, z fantazjami na temat społeczeństwa bezkonfliktowego i gospodarki bez pienią-

dza. Jest próbą budowania instytucji, które stopniowo mogłyby ograniczać podporządkowanie produkcji zyskowi, usuwać nędzę, zmniejszać nierówności, znosić społeczne bariery utrudniające dostęp do wykształcenia, minimalizować zagrożenie swobód demokratycznych ze strony zarówno biurokracji państwowej, jak pokus totalitarnych. Wszystkie te wysiłki i próby są beznadziejne i bezproduktywne, jeśli wartość wolności (wolności „negatywnej" przez Marksa napiętnowanej: to znaczy wolności mierzonej zakresem decyzji, jakie organizacja społeczna pozostawia do uznania jednostki) nie stanowi ich nieusuwalnego jądra; nie tylko dlatego, że wolność jest wartością samocelową, nie wymagającą uzasadnienia w innych, ale również dlatego, że jest ona warunkiem, pod którym społeczeństwa zdolne są do samonaprawy (systemy despotyczne, pozbawione samoregulujących mechanizmów, zdolne są korygować swoje błędy tylko w wyniku katastrof).

Zamrożony i unieruchomiony przez dziesięciolecia jako ideologiczna nadbudowa totalitarnego ruchu politycznego, marksizm jak gdyby utracił kontakt zarówno z rozwojem intelektualnym, jaki się w tym czasie dokonywał, jak z realnościami społecznymi. Nadzieja, że może być przywrócony do życia i nabrać ponownie płodności, okazała się krótkotrwała i próżna. Jako system wyjaśnień jest martwy; nie zawiera także żadnej metody, skutecznie dającej się użyć w interpretacji współczesnego życia, w przewidywaniach przyszłości czy w utopijnych projekcjach. Współczesna literatura marksistowska, ilościowo nader pokaźna, sprawia przygnębiające wrażenie jałowości i bezsiły (pomijając przyczynki historyczne).

Skuteczność marksizmu jako narzędzia politycznej mobilizacji jest sprawą zgoła odmienną. Jak była o tym mowa, „marksizm" występuje jako frazeologiczne narzędzie w obronie najrozmaitszych interesów politycznych. W krajach komunistycznych w Europie marksizm jako oficjalna legitymizacja istniejącej władzy utracił niemal całkowicie siłę oddziaływania; w Chinach przybrał postać nie do poznania zdeformowaną. Gdziekolwiek jednak komunizm jest u władzy, klasa rządząca tworzy ze swego „marksizmu" ideologię, której właściwą treścią są hasła nacjonalistyczne, rasistowskie lub imperialne. Komunizm, który przyczynił się potężnie do rozbudzenia ideologii nacjonalistycznych, posługując się nimi dla zdobycia lub utrzymania władzy, wyprodukował swoich własnych grabarzy. Nacjonalizm żywy jest tylko jako ideologia nienawiści, zawiści i żądzy władzy; jako taki jest czynnikiem rozkładu komunistycznego świata, którego spójność opiera się wyłącznie na przemocy. Świat opanowany przez komunizm bądź mógłby istnieć dzięki dominacji jednego imperializmu, bądź byłby nie kończącą się serią wojen między „marksistami" rządzącymi w poszczególnych krajach.

Jesteśmy świadkami i uczestnikami potężnych i zróżnicowanych procesów duchowych, których łączne wyniki nie dają się przewidzieć. Z jednej strony obserwujemy załamanie wielu optymistycznych i humanistycznych stereotypów, odziedziczonych po XIX stuleciu, upowszechnione poczucie impasu, w jakim znalazły się różne dziedziny kultury. Z drugiej strony, dzięki niewiarygodnej prędkości i rozrostowi informacji, aspiracje ludzkie na całym świecie

rosną znacznie szybciej niż możliwości ich zaspokojenia, co powoduje ogromniejącą masę frustracji, a co za tym idzie – gotowości do agresji. Komunizm okazał się bardzo sprawny w kanalizowaniu frustracyjnej agresji i sterowaniu nią w najrozmaitszych kierunkach, zależnie od okoliczności, posługując się przy tym ułamkami marksistowskiej frazeologii. Mesjanistyczne nadzieje są odwrotną stroną rozpaczy i poczucia bezsilności, jakie ogarnia ludzi na widok przez siebie samych spowodowanych klęsk. Optymistyczna wiara, że wszystkie problemy i nieszczęścia ludzkie mają gotowe i natychmiastowe rozwiązanie i że tylko złośliwość tak lub inaczej identyfikowanych wrogów nie pozwala tych rozwiązań błyskawicznie zastosować, występuje często w ideologicznych tworach znanych pod nazwą marksizmu (który z tej racji musi zmieniać treść zależnie od sytuacji i współtworzyć hybrydy z różnymi innymi tradycjami ideologicznymi). W tej chwili marksizm ani nie tłumaczy świata, ani go nie zmienia, jest tylko zasobnikiem haseł służących organizowaniu różnych interesów, nie mających najczęściej nic wspólnego z tymi, z jakimi marksizm w pierwotnej formie się identyfikował. Po stu latach, jakie minęły od upadku I Międzynarodówki, widoki na powstanie nowej międzynarodówki, zdolnej bronić interesów ludzi uciskanych całego świata, są mniejsze niż kiedykolwiek.

Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo, jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe, próby samoubóstwienia: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli.

Koniec

INDEKS NAZWISK

D

E

F



Dziękujemy Społecznemu Komitetowi Nau
za pomoc w wydaniu tej książki.

CENA 15000 zł.